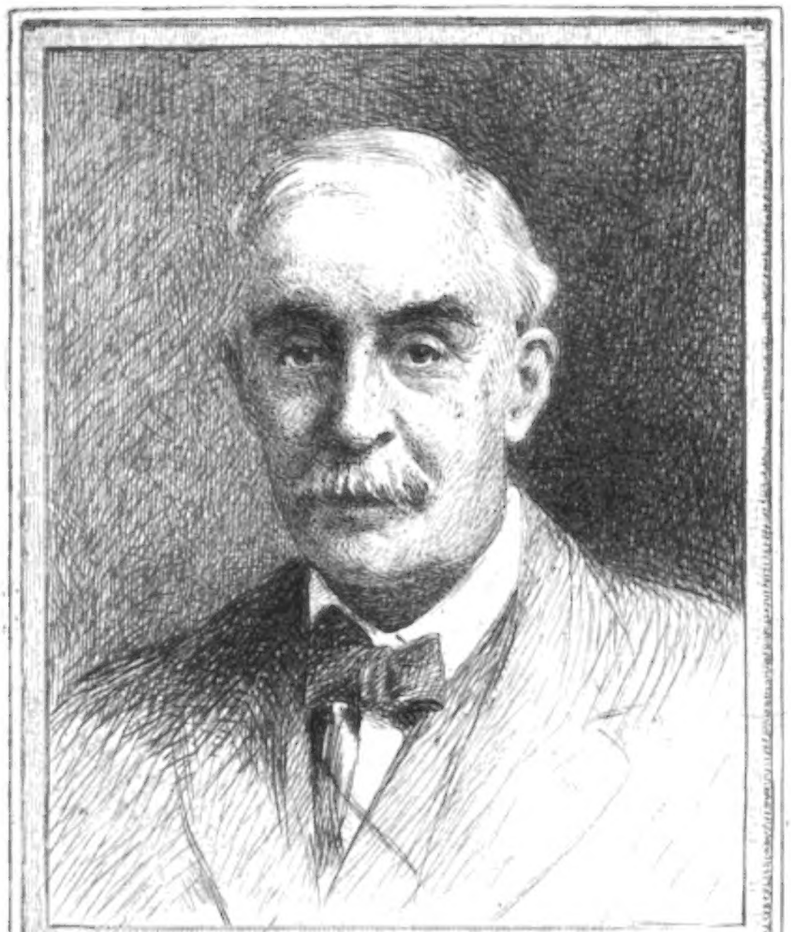
THE BOSTON PUBLIC LIBRARY



FROM THE LIBRARY OF
ROBERT MARK WENLEY
PROFESSOR OF PHILOSOPHY
1896 — 1929
GIFT OF HIS CHILDREN
TO THE UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

B
2741
.B59

Digitized by Google

Digitized by Google

Die

Deutsche Philosophie

von

Kant bis auf unsre Zeit,

ihre wissenschaftliche Entwicklung

und ihre Stellung zu den

politischen und socialen Verhältnissen der Gegenwart.

Von

Dr. Carl Biedermann,

a. Prof. der Philosophie an der Univ. zu Leipzig.

Zweiter Band.

Leipzig,

Verlag von Mayer und Wigand.

1842.

Digitized by Google

Digitized by Google

gt-wenley lib
3-28-39

4-22-39 J.A.

Inhalt

des zweiten Bandes.

Seite.

Viertes Kapitel. Schelling . . . . . 1—247

Allgemeiner Zustand des geistigen Lebens in Deutschland zu der Zeit, wo Schelling auftrat . . . . . 1—5

Grundidee der Philosophie Schellings . . . . . 6—7

Das Identitätssystem . . . . . 8—93

Von dem Absoluten und dessen Erkenntniß . . . . 8—17

Von der Entwicklung des Absoluten oder der Potenzenreihe . . . . . 17—22

Von den realen Potenzen . . . . . 22—31

Von den idealen Potenzen . . . . . 31—93

Spätere Umbildungen des Identitätssystems . . . . 94—120

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit . . . . . 121—154

Kritische Beleuchtung der Schellingschen Philosophie . . 154—223

Anhänger und Gegner Schellings . . . . . 224—247

Fünftes Kapitel. Hegel . . . . . 248—517

Grundidee der Hegelschen Philosophie . . . . . 248—252

Phänomenologie des Geistes . . . . . 252—264

Kritische Beleuchtung der Phänomenologie des Geistes 265—281

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften . . . . 282—317

Digitized by Google

Seite.

Logik . . . . . 285—297
Naturphilosophie . . . . . 297—308
Philosophie des Geistes . . . . . 308—317
Rechtsphilosophie . . . . . 318—355
Philosophie der Geschichte . . . . . 356—392
Aesthetik . . . . . 393—396
Philosophie der Religion . . . . . 397—400
Geschichte der Philosophie . . . . . 401—404
Kritische Beleuchtung des Hegelschen Systems . . . . 404—457
Gegner und Anhänger Hegels . . . . . 458—517
Sechstes Kapitel. Herbart . . . . . 518—648
Grundidee der Philosophie Herbarts . . . . . 518—522
Metaphysik . . . . . 523—579
Aesthetik . . . . . 580—613
Kritische Beleuchtung der Philosophie Herbarts . . . 614—646
Anhänger Herbarts . . . . . 647—648
Siebentes Kapitel. Positive Philosophie . . 649—691
Wiederauftreten Schellings . . . . . 649—651
Stahls Rechtsphilosophie nach geschichtlichen Grundsätzen 652—666
Schellings Vorlesungen in Berlin über positive Philosophie, Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung . . . . . 667—691
Achtes Kapitel. Schlußbetrachtungen . . . 692—738

Digitized by Google

Die

deutſche Philoſophie

von

Kant bis auf unſre Zeit.

Digitized by Google

Digitized by Google

Viertes Kapitel.

Schelling.

Allgemeiner Zuſtand des geiſtigen Lebens in Deutſchland zu der Zeit, wo Schelling auftrat. Grundidee der Philoſophie Schellings. Das Identitätsſyſtem. Spätere Umbildungen deſſelben. Schellings Schrift „von der menſchlichen Freiheit.“ Anhänger und Gegner Schellings.

Allgemeiner Zuſtand des geiſtigen Lebens in Deutſchland zu der Zeit, wo Schelling auftrat.

Die geiſtige Bewegung, welche zu Ende des 18. Jahrhunderts auch in Deutſchland begonnen hatte, entwickelte ſich in zwei entgegengeſetzten Richtungen. Auf der einen Seite wollte man Alles durch die ſchöpferiſche Kraft der Idee umgeſtalten; man zerſtörte die Werke der Vergangenheit, um an ihre Stelle die kühnen Schöpfungen der Vernunft oder des Genies zu ſetzen; man verwarf alles Poſitive und Hergebrachte im Staate, in der Religion und Sitte, indem man die individuelle Freiheit vergötterte. Dagegen ſchloß ſich eine andere Richtung um ſo feſter an die Realität des Beſtehenden und der poſitiven Thatſachen an und ſuchte eine Stütze gegen jene auflöſenden Tendenzen in der unbedingten Verehrung einer

höheren Autorität, in der myſtiſchen Hingebung an die geheimnißvolle Gewalt der Natur und der Geſchichte.

Das religiöſe Gefühl, verletzt durch die negativen Reſultate des Rationalismus, hing ſich um ſo feſter an den poſitiven Glauben; der Katholicismus erhob eine ſiegreiche Reaction gegen das proteſtantiſche Prinzip und gewann Proſelyten unter den bedeutendſten Namen der deutſchen Litteratur, Stolberg, Tieck, Schlegel, Novalis u. ſ. w.

Die Poeſie ſchöpfte ebenfalls aus dem reichen Quell der geheiligten Traditionen der Vergangenheit, aus den Myſterien der Natur und des menſchlichen Geiſtes; es bildete ſich die romantiſche Schule, zu der vorzugsweiſe jene katholiſchen Dichter, Novalis, Tieck, Schlegel und Andere gehörten.

Auch die übrigen Künſte und Wiſſenſchaften folgten größtentheils derſelben Richtung. Die Malerei, die Sculptur und die Architektur erhoben ſich, unter dem mächtigen Einfluß des katholiſchen Geiſtes, zu einem neuen Leben. Die Geſchichtsforſchung wandte die Blicke der Gegenwart den vergangenen Jahrhunderten zu, in denen die religiöſen Ideen ſich in reicherem Glanze und mit ſtärkerer Gewalt offenbart hatten; man begeiſterte ſich für das Mittelalter mit ſeinen Wundern und Heiligenlegenden; ja, man ging ſogar bis in das graueſte Alterthum, zu dem geheimnißvollen Quell aller Religionen zurück, zu der uralten Religion der Indier.

Die Fortſchritte, welche um dieſelbe Zeit die Naturwiſſenſchaften gemacht hatten, mußten ebenfalls dieſem romantiſchen Triebe nach dem Ueberſinnlichen und Geheimnißvollen dienſtbar werden. Der Reichthum der Beobachtungen und Erfahrungen, welche die Naturkunde aufgehäuft hatte, reizte den philoſophiſchen Geiſt, dieſe verworrene, geſetzloſe Maſſe

der Erſcheinungen durch die geiſtige Gewalt der ſpeculativen Idee zu beſeelen und gleichſam die zerſtreuten Glieder der Natur wieder zum lebendigen Organismus zu verbinden. Unter den neuen Entdeckungen der Phyſik war eine der intereſſanteſten die über die geheimnißvolle Kraft des Magnetismus und der Electricität. Ein ſchwediſcher Arzt, Mesmer, hatte die Theorie des Magnetismus auf die Behandlung des menſchlichen Organismus angewandt, und die wunderbaren Reſultate ſeiner Beobachtungen und Verſuche ſchienen eine ganz neue Welt vorher unbekannter und nie geträumter Erkenntniſſe dem menſchlichen Geiſt zu eröffnen. Die Chemie, deren Fortſchritte ebenfalls gegen das Ende des 18. Jahrhunderts ſich auf eine erſtaunliche Weiſe vermehrt hatten, verſprach wichtige Entdeckungen über das Innere der Natur und das wunderbare Spiel ihrer bildenden Kräfte. Eine lebhafte Phantaſie mochte daher wohl von einer neuen Offenbarung träumen und mit frommer Andacht die Nähe des göttlichen Geiſtes in der Natur zu empfinden glauben. Die myſtiſchen Schwärmereien der Alchymiſten und Theoſophen erneuerten ſich, und die lange vergeſſenen Schriften eines Paracelſus, Helmont, Fludd und Jacob Böhme kamen wieder zu Ehren.

Bei dieſer Richtung der Geiſter konnte der Kriticismus ſeine Herrſchaft nicht lange behaupten. Der ſubjective und abſtracte Charakter der kritiſchen Lehre vermochte auf keine Weiſe den Geiſt einer Zeit zu befriedigen, welche einen tiefen Drang nach poſitiver und abſoluter Realität empfand; die Verachtung, welche die Kritik der Vernunft und die Wiſſenſchaftslehre gegen die Außenwelt, die ſinnliche Natur, an den Tag legten, mußte das poetiſche und religiöſe Gefühl verletzen, welchem eben dieſe Natur für die höchſte und reichſte Offenbarung des göttlichen Geiſtes galt.

Schelling, von der Natur mit einem mehr dichterischen, als kritischen Geiste ausgerüstet, mit einer lebhaften Phantasie und einem empfänglichen Gemüthe begabt, dagegen weniger für die nüchterne Forschung, noch weniger für eine praktische Lebensanschauung befähigt, ward leicht in diese gewaltige Bewegung der religiösen und metaphysischen Ideen hineingezogen und ließ sich von ihr tragen, indem er selbst sie wieder vorwärts trieb.

Schelling war zuerst ein Schüler Fichtes. In seinen frühesten Werken, z. B. der Abhandlung „über die allgemeine Methode des Philosophirens," in einer andern „über das Ich, als Prinzip der Philosophie," endlich in der „Darstellung des Idealismus der Fichteschen Wissenschaftslehre," erläuterte und entwickelte er die Ideen seines Meisters, ohne eine selbstständige Ansicht aufzustellen. Allein weder die kritischen Untersuchungen Fichtes, noch seine praktischen Resultate vermochten auf die Länge, ihn zu befriedigen. Sein strebender Geist verlangte nach einem absoluten Wissen, nach einer Wahrheit, in welcher sich die idealen Erscheinungen des menschlichen Bewußtseins mit den realen Thatsachen der körperlichen Natur begegnen, in welcher nicht blos die äußern Formen der Erscheinungswelt oder die subjectiven Ideen unseres Bewußtseins, sondern das tiefste Wesen der Dinge selbst sich dem Geiste enthüllen sollte.

Voll dieses Dranges, stieg Schelling zu der Quelle der modernen Philosophie hinauf, zu der Ideenlehre Platos, zu den dialektischen Forschungen der Scholastiker und der mystischen Philosophie des Mittelalters. Die tiefdunkeln Gedanken Jac. Böhmes, der erhabene Pantheismus des Erigena, des Giordano Bruno und des Spinoza entflammten seine dichterische Phantasie und erweckten in ihm die Idee, eine neue

Reform in der Philoſophie hervorzubringen, die poſitiven Dogmen der Metaphyſik und der Religion mit der analytiſchen Methode des Kriticismus zu verbinden, und ein neues wiſſenſchaftliches Syſtem auf der Grundlage einer unmittelbaren und vollſtändigen Erkenntniß des Abſoluten aufzuführen.

Grundidee der Philosophie Schellings.

Die Aufgabe der Philosophie ist, nach Schelling, eine doppelte. Einmal, soll sie den Menschen erkennen, seine Ideen, seine Handlungen, das wunderbare Spiel seiner Seelenkräfte und seines Bewußtseins, in welchem alle Dinge der Außenwelt sich abspiegeln und zu Vorstellungen, Empfindungen und Gedanken gestalten. Zweitens aber, gelten ihre Forschungen auch der Natur, der Körperwelt, jenem großen Organismus von Ursachen und Wirkungen, von welchem der Mensch selbst nur ein Theil, nur eine einzelne Erscheinungsform ist.

So erhalten wir denn zwei Richtungen oder Theile der Philosophie, die Philosophie des menschlichen Ich oder den transscendentalen Idealismus, und die Philosophie der Natur.

In dieser Trennung gehalten, sind jedoch die beiden genannten Theile der Philosophie unvollständig. Der transscendentale Idealismus, der Alles in die subjectiven Vorstellungen des Ich auflöst, gelangt nie dahin, die wahre Realität oder Substanz der Dinge zu erfassen, und ebensowenig gelingt es der Naturphilosophie, welche von einem materiellen Prinzip ausgeht, aus diesem die Natur des Geistigen zu erklären, oder anzugeben, wie die bloße mechanische oder organische Zusammensetzung körperlicher Theilchen ein freies, denkendes und wollendes Wesen, dergleichen die menschliche Seele ist, hervorzubringen vermöge.

Um dieſen Zwieſpalt zwiſchen der idealen und der realen Seite des menſchlichen Wiſſens, zwiſchen der transſcendentalen Erkenntniß und der Naturphiloſophie, auszugleichen, ſuchte Schelling einen höhern Standpunkt über Beiden, und glaubte dieſen zu finden in der Idee des Abſoluten. Nach ſeiner Anſicht ſind der Idealismus und die Naturphiloſophie nur die zwei Seiten eines und deſſelben Syſtems, der Philoſophie des Abſoluten oder des Identitätsſyſtems.

Das Identitätssystem.

Von dem Absoluten und dessen Erkenntniß.

Der Standpunkt der Philosophie, sagt Schelling, ist der Standpunkt der Vernunft; ihre Erkenntniß ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind. Die Philosophie hebt jeden Unterschied, den die Einbildungskraft in das Denken einmischt, jedes Nacheinander und Aufeinander der Dinge völlig auf; sie erblickt in den Dingen nur Das, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken, nicht aber Das, wodurch sie Gegenstände für die, lediglich an den Gesetzen des Mechanismus fortlaufende Reflexion sind.

Es giebt eine dreifache Art des Erkennens: die rein endliche, die unendliche und die ewige.

Rein endlich ist diejenige Erkenntnißart, welche bloße Erkenntniß des Leibes und der von ihm unzertrennlichen Bestimmungen ist, es sei nun in den unmittelbar sinnlichen Vorstellungen, oder in solchen, welche überhaupt durch eine Einwirkung von außen, z. B. Erziehung, oder auf irgend eine andere Weise in der Seele gesetzt sind.

Da jedoch schon das Bewußtsein unmöglich ist ohne Beziehung des Endlichen, Einzelnen, der empirischen Mannigfaltigkeit, auf ein Allgemeines, Unendliches, als das einigende Prinzip jener Mannigfaltigkeit, so muß das rein endliche Erkennen jederzeit ein unendliches Moment in sich

aufnehmen. Ein ſolches ſind die Begriffe a priori, welche, nach der gewöhnlichen Annahme, das reine Denken, die Einheit, das Ideale ausdrücken und denen man ſodann den empiriſchen Stoff als eine bloße Vielheit entgegenſetzt, ſo daß erſt aus der Verbindung dieſer beiden Momente, des Unendlichen und des Endlichen, des Idealen und des Realen, der Erkenntniß a priori und der Erkenntniß a posteriori, das Wiſſen hervorgehen ſoll.

Allein, ſagt Schelling, durch dieſe bloße Subſumtion, d. h. durch die äußerliche Hinzufügung des Unendlichen, der Begriffsformen, zu dem Endlichen, den einzelnen empiriſchen Vorſtellungen, werden dieſe Letzteren nicht wirklich umgeſtaltet oder entwickelt, ſondern ſie bleiben ſo endlich, zufällig und vereinzelt, wie vorher.

Ebenſowenig wird eine wahre Erkenntniß der Dinge erreicht durch die bloße Zurückführung des Beſondern auf das Allgemeine, durch das Schließen von der Wirkung auf die Urſache, und umgekehrt, wobei man immer nur ins Unendliche fort Endliches aus Endlichem ableitet, ohne den wahren, innern Zuſammenhang dieſer einzelnen Erſcheinungen, die man äußerlich, mechaniſch an einander reiht, zu begreifen.

Dieſer Empirismus, der ſich nicht über die endliche Erſcheinung der Dinge, über ihr mechaniſches Neben- und Nacheinander, zu der Anſchauung ihres wahren, ewigen Seins, zu der abſoluten Erkenntniß, in welcher jener Dualismus von Unendlichem und Endlichem völlig verſchwindet, zu erheben vermag, iſt der Charakter faſt aller unſrer Wiſſenſchaften, namentlich der Naturwiſſenſchaften. Nur die Mathematik macht hiervon eine Ausnahme; in ihr ſtellt ſich ein Beiſpiel jener abſoluten Erkenntnißart dar, die man auch die demonſtrative nennen kann. Die geometriſche

Evidenz beruht auf der völligen Aufhebung des Causalgesetzes; der Geometer *erklärt* nicht, wie es komme, daß in einem Dreieck dem größern Winkel die größere Seite gegenüberliege, sondern er *beweist*, daß es so sei. Er stützt sich, bei diesem Beweise, nicht auf die *logische* oder *analytische* Identität (welche, wie überhaupt die Logik, nur für den analysirenden und reflectirenden Verstand Gültigkeit hat); auch nicht auf irgend ein *synthetisches* Gesetz (ein Gesetz der Ableitung des Besondern aus dem Allgemeinen), sondern auf das *höhere Vernunftgesetz* der *Identität*, in Ansehung dessen der Gegensatz des Analytischen und Synthetischen selbst nicht existirt, und welches das einzige Prinzip aller wahren Construction und Demonstration ist. Die Mathematik gelangt zur absoluten Erkenntniß dadurch, daß sie Raum und Zeit, die Universalbilder des Absoluten oder seiner Attribute, als das Absolute selbst behandelt, d. h. nach dem Vernunftgesetze der Identität, der absoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Allgemeinen und Besondern. Diese Einheit, die in jeder ihrer Constructionen ausgedrückt ist, ist der Grund ihrer absoluten Gewißheit und Evidenz, einer Evidenz, welche nicht für den *reflectirenden* Verstand, sondern nur für die *anschauende* Vernunft vorhanden ist.

Allein die mathematische Construction drückt doch den Charakter der absoluten Erkenntnißart nur *formell* aus; ihr Gegenstand ist nicht das Absolute selbst, sondern nur dessen Abbilder, Raum und Zeit, jener ein Endliches, diese ein Unendliches. Die Philosophie aber, da sie ihre Constructionen überhaupt unmittelbar in dem *Wesen* des Ewigen darstellen soll, kann sie nur im wahrhaft absoluten Erkennen, in Ansehung dessen Unendliches und Endliches, Denken und Sein selbst ungetrennt sind, ausdrücken. Wie der Mathematiker, durch die unmittelbare Construction, den

Begriff des Dreiecks zum wirklichen Dreieck gestaltet, also Idealles und Reales in einer Anschauung vereinigt; wie er die besondern Bestimmungen des Dreiecks (die Verhältnisse der Winkel und Linien u. s. w.) ebenso unmittelbar aus dem allgemeinen Begriffe desselben entwickelt (ohne erst dazu einer empirischen Vorstellung zu bedürfen); so schaut der Philosoph im Idealen das Reale, im Allgemeinen das Besondere, in den Ideen die Dinge, und zwar nicht blos innerhalb der beschränkten Sphäre der mathematischen Formen, sondern im ganzen weiten Umkreis der Welt, in der Natur und in der Menschengeschichte.

„Dieselbe Indifferenz," so lauten Schellings eigne Worte, „des Idealen und Realen, die du im Raum und in der Zeit, dort dem Endlichen, hier dem Unendlichen untergeordnet, aus dir gleichsam projicirt anschauſt, in dir selbst, unmittelbar, im absoluten Erkennen, in Ansehung dessen es überall keinen Unterschied giebt des Denkens und Seins, intellectuell anzuschauen, ist der Anfang und erste Schritt zur Philosophie."

Um das Wesen dieser absoluten Erkenntnißart noch deutlicher darzustellen, vergleicht Schelling dieselbe mit der Erkenntnißweise der philosophischen Systeme vor ihm, des Dogmatismus, des Kriticismus und der Wissenschaftslehre.

Der Dogmatismus, sagt er, betrachtet das Absolute als äußerlichen Gegenstand oder Zweck des Denkens und Erkennens und sucht künstlich, durch eine Menge logischer Operationen, eine Erkenntniß des Absoluten herbeizuführen. Die Erkenntniß des Absoluten ist also dem Dogmatismus nur das Endziel der Philosophie, nicht deren unmittelbares und wesentliches Besitzthum. Allein, fährt Schelling fort, wenn die Philosophie erst nach dem Absoluten streben,

von außen her an daſſelbe kommen muß, ſo iſt ſie nie ſicher, ob ihr dies wirklich gelingen, ob ſie das Abſolute vollſtändig erkennen werde. Die logiſchen Beweiſe des Dogmatikers für das Daſein des Abſoluten, welche auf einer künſtlichen Ableitung des Seins aus dem Denken beruhen, enthalten keine unmittelbare Gewißheit und Lebendigkeit des Erkennens, ſondern tragen immerfort den unaufgelöſten Gegenſatz des ſubjectiven Denkens und des objectiven Daſeins des Gedachten in ſich.

Der Kriticismus hatte daher ganz Recht, dieſe dogmatiſche Methode der Erkenntniß des Abſoluten, durch bloße Verſtandesbegriffe, zu verwerfen; allein er blieb bei dieſem negativen Reſultate ſtehen, ohne eine andere Erkenntniß an die Stelle der aufgehobenen zu ſetzen.

Der transſcendentale Idealismus oder die Wiſſenſchaftslehre erhob ſich über dieſen beſchränkten Standpunkt des Kriticismus, indem ſie ausſprach, die Wiſſenſchaft alles Wiſſens, die Philoſophie, müſſe nothwendig von der Idee des Unbedingten, Abſoluten ausgehen. Allein ſie faßte dieſes Abſolute doch wieder in einem beſchränkten Sinne auf, nicht nach ſeinem wahrhaft abſoluten Weſen, nämlich, als ein Ich, dem ein Nicht-Ich entgegenſteht, während doch das Weſen des Abſoluten eben darin begründet iſt, daß alle Gegenſätze, welche das gewöhnliche Denken in der äußerlichen Erſcheinungswelt wahrzunehmen glaubt, folglich auch der von Subject und Object, gänzlich verſchwinden und nur als Entwicklungsmomente des einen Abſoluten wieder hervortreten. Das Abſolute iſt allerdings ein Ich oder Subject, aber nicht ein ſolches, welches (wie dies beim empiriſchen Ich der Fall iſt) ein Object ſich gegenüber findet, ſondern welches ein Object erſt aus ſich hervorbringt, indem es ſich objectivirt, d. h. ſich entwickelt, ſich in einer Mannigfaltigkeit

einzelner Erſcheinungsformen offenbart, deren gemeinſames Weſen und Band es iſt. Die Wiſſenſchaftslehre ſuchte die Einheit von Sein und Denken, von Realem und Idealem praktiſch herzuſtellen, indem ſie das Reale in dem Idealen, in dem Handeln das Ich aufhob, auflöſte; für ſie war daher alles Sein, alſo die ganze Natur, nur Organ, Mittel des Handelns, nicht etwas um ſeiner eigenen Göttlichkeit willen, als Selbſtzweck, Exiſtirendes.

Die wahre Philoſophie bleibt bei dieſer, nur relativen, unvollſtändigen Einheit des Idealen und Realen nicht ſtehen; ſie iſt abſoluter Ideal-Realismus, abſolute Erkenntniß der Identität oder Indifferenz in allen Dingen, mit einem Worte, des Abſoluten. Denn das Abſolute iſt weſentlich Identität des Idealen und des Realen, des Subjectiven und des Objectiven, des Allgemeinen und des Beſondern, des Unendlichen und des Endlichen, der Einheit und der Mannigfaltigkeit. In ihm ſind alle Gegenſätze aufgehoben; es iſt der abſolute Indifferenz- und Schwerpunkt der ganzen Welt.

Dieſe Idee des Abſoluten ſucht Schelling folgendermaßen aus dem Bewußtſein ſelbſt zu entwickeln.

„Was in allem Sein vereinigt iſt," ſagt er, „iſt das Allgemeine und das Beſondere, wovon jenes dem Denken, dieſes dem Sein entſpricht. Aus dem Allgemeinen folgt nun in Anſehung keines endlichen oder einzelnen Dinges das Beſondere. Daß irgend ein einzelner Menſch exiſtirt oder daß jetzt z. B. ſo viele, nicht mehr und nicht weniger Menſchen exiſtiren, kann nicht aus dem Begriff des Menſchen eingeſehen werden. Das Sein folgt hier keineswegs aus dem Weſen, und kein einzelnes Ding iſt durch ſeinen Begriff, ſondern durch Etwas, das nicht ſein Begriff iſt, zum Daſein beſtimmt. Das Weſen aller Dinge iſt Eins, und in dem-

ſelben für ſich liegt kein Grund des Beſondern; Das, wodurch ſie ſich abſondern und unterſchieden ſind, iſt die Form, welche die Differenz des Allgemeinen und Beſondern ſelbſt iſt, die an ihnen durch ihr Daſein ausgedrückt iſt.“

Die Idee des Abſoluten nun iſt die Idee der völligen Aufhebung dieſes an den endlichen Dingen befindlichen Gegenſatzes von Weſen und Form. Sehen wir nämlich ab von dem Unterſchied der Form, durch welchen die einzelnen Dinge in der Erſcheinungswelt eben einzelne, getrennte und folglich auch endliche ſind, ſo bleibt uns nur die Idee ihres vollkommen gleichen, identiſchen Weſens übrig, und dieſes eine, identiſche Weſen aller Dinge, in welchem alle Unterſchiede der Form aufgehoben ſind, iſt eben Dasjenige, was wir das Abſolute nennen. Das Abſolute iſt alſo nicht ein beſonderes Weſen oder Ding an ſich, wie es der alte Dogmatismus und auch der Kriticismus ſich vorſtellten, ſondern es iſt nur das innere Weſensprinzip aller Dinge, Das, worin alle Dinge ſind und welches in allen Dingen iſt.

In dieſer Idee des Abſoluten liegt aber auch ſchon die Möglichkeit einer unmittelbaren Erkenntniß deſſelben ausgeſprochen. Eine unmittelbare oder abſolute Erkenntniß der endlichen Dinge iſt darum nicht möglich, weil bei ihnen das Weſen oder das Allgemeine nicht unmittelbar Eins iſt mit der Form oder der beſtimmten Daſeinsweiſe, und weil daher unſer Denken zwar jenes Allgemeine, nicht aber dieſes Beſondere zu erfaſſen vermag. Wenn wir nun aber dieſes Beſondere, welches eine adäquate Erkenntniß der Dinge, in ihrer vollſtändigen, abſoluten Totalität, unmöglich macht, hinwegnehmen, wenn wir Das feſthalten, was unmittelbar durch ihr allgemeines Weſen ausgedrückt wird, wenn wir Dieſes als ihr wahres Sein, als ihre wahre, vollſtändige

Totalität betrachten (wie wir dies, unſrem Vernunftgeſetze nach, thun müſſen); ſo iſt auch jenes Hinderniß beſeitigt, welches einer abſoluten Erkenntniß der einzelnen Dinge entgegenſtand; unſer Denken ſtößt nicht mehr auf ein ihm fremdes, äußerliches Sein, ſondern dieſes löſt ſich in die Idee auf, durch die wir nunmehr das ganze Weſen des Dinges, ſammt der ihm weſentlichen Form (nicht aber der blos äußerlichen, zufälligen und vergänglichen Erſcheinungsform deſſelben) in einem einzigen, abſoluten Acte der Anſchauung erfaſſen und begreifen.

Anſchauung nämlich iſt die einzig richtige und angemeſſene Bezeichnung für dieſe abſolute Erkenntniß, weil nur in der Anſchauung Denken und Sein unmittelbar Eins ſind. Der Geometer drückt in der äußeren Anſchauung zugleich die Urbilder alles Seins, die allgemeinen Raumbegriffe, aus; ebenſo muß der Philoſoph in unmittelbarer Anſchauung die ewigen Ideen erfaſſen, nicht als etwas Abſtractes, Inhaltleeres, dem wirklichen Sein Gegenüberſtehendes, ſondern als etwas durch und durch Reales, Inhaltvolles und Wirkliches. Weil aber dieſe Anſchauung des Philoſophen Mehr iſt, als bloße Anſchauung der Formen des Abſoluten, weil ſie eine innere, geiſtige Anſchauung des Abſoluten ſelbſt, ſeines ewigen Weſens iſt, darum nennt ſie Schelling intellectuelle Anſchauung.

Man kann ſich die oben entwickelten Ideen vom Abſoluten und von der abſoluten Erkenntniß auch noch auf einem anderen, mehr logiſchen Wege deutlich machen. Der Satz A = A, ein unmittelbar wahrer und gewiſſer Satz, drückt daſſelbe Geſetz der abſoluten Identität aus, welches wir als Grundgeſetz der Vernunft kennen gelernt haben. Der Satz: A = A, allgemein gedacht, ſagt weder, daß A überhaupt, noch, daß es als Subject oder als Prädicat ſei; ſon-

dern das einzige Sein, welches durch diesen Satz gesetzt wird, ist das der Identität selbst, welche daher von dem A, als Subject, und von dem A, als Prädicat, völlig unabhängig gesetzt wird. Das Setzen des A im Subject und im Prädicate ist etwas Zufälliges, denn wir können ebensogut B=B setzen, ohne den Werth und die Wahrheit des Satzes zu verändern; das einzige Wesentliche daran ist also blos dies, daß eben Subject und Prädicat als absolut Eins, identisch gesetzt werden, die absolute Identität Beider. Dieses logische Gesetz nun drückt, gleichsam als ein Schema, das allgemeine Gesetz der Vernunft und der Welt aus, kraft dessen ebenfalls das Subjective und das Objective innerlich, qualitativ Eins, ununterschieden, und nur äußerlich, formell oder quantitativ verschieden sind.

Wollen wir uns ferner durch ein Bild oder eine Analogie das Wesen des Absoluten und dessen Verhältniß zu den Dingen verdeutlichen, so können wir dies nicht besser, als durch die Vorstellung eines lebendigen Organismus und seiner Theile. So wie nämlich in diesem jeder Theil zwar ein Ganzes, Vollständiges darstellt und durch andere Theile gehalten und bestimmt wird, wie aber doch gleichwohl alle diese Theile Leben, Gestaltung und Bewegung nur aus dem einen, gemeinsamen Quell, dem innern Lebensprinzipe des gesammten Organismus, empfangen, so ist auch in der Welt überhaupt jedes einzelne Ding zwar scheinbar, und in gewisser Hinsicht auch wirklich, ein Ganzes und Selbstständiges, insofern nämlich jedes in sich eine relative Identität von Allgemeinem und Besonderm, Unendlichem und Endlichem darstellt, allein zuletzt sind doch alle nur Erscheinungen des einen Absoluten, in welchem die Gegensätze, die sich in den einzelnen Dingen noch finden, zur höhren Einheit und Harmonie aufgehoben sind. Das Absolute ist das Leben,

das in allen Wesen pulsirt, die Welt ist ein großer Organismus, der von innen heraus Leben, Bewegung und Beseelung empfängt, nicht ein Mechanismus todter Formen, die von einer außer ihnen befindlichen Ursache erst den Anstoß zum Dasein und Wirken empfangen müßten.

Das Geschäft des Philosophen, in Bezug auf die Erkenntniß des Absoluten, ist nun ein zweifaches. Einmal, muß er die ganze Mannigfaltigkeit der endlichen Dinge in die Einheit des Absoluten auflösen; sodann aber muß er sie wieder aus dem Absoluten hervorgehen lassen, natürlich in ganz veränderter Gestalt, nicht mehr als einzelne, einander entgegengesetzte, gegen einander gleichgültige, äußerlich begrenzte und bestimmte Formen (was die Dinge nach der gewöhnlichen, mechanischen Vorstellungsweise sind), sondern als organisch verbundene, wesentlich gleichartige und nur quantitativ verschiedene Entwicklungsstufen des einen Absoluten, welches in allen gleichmäßig lebt und wirkt, auf welches sie sich alle zurückbeziehen, von welchem sie alle durchweht, getragen und begeistert werden, gleich wie die einzelnen Organe des Menschen von seiner Seele.

Von der Entwicklung des Absoluten oder der Potenzenreihe.

Das Absolute entwickelt sich in einer stetigen Aufeinanderfolge von Formen; jede neue Form enthält in sich die frühere und dient, ihrerseits, wieder einer noch höheren Form zur Basis. Wenn wir gewöhnlich die Natur als ein bloßes Nebeneinander oder Agglomerat von selbstständigen, durch kein inneres Band mit einander verknüpften Wesen betrachten, so erscheint sie dem Philosophen, von diesem höheren Standpunkte der intellectuellen Anschauung aus, als eine große

Entwicklungsreihe von Formen oder, wie es Schelling nennt, von Potenzen des Absoluten.

Diese Entwicklung des Absoluten geht nun aber auf eine doppelte Weise vor sich, und es entsteht hiernach auch eine doppelte Potenzenreihe. Das eine Mal nämlich bildet sich das unendliche Wesen des Absoluten in endlichen Formen ab; das andere Mal strebt die endliche Form zu dem Unendlichen zurück. Die Hineinbildung des Absoluten in endliche Formen gibt die Potenzen des Realen oder die Natur; die Wiederauflösung dieser endlichen Formen in dem unendlichen Wesen des Absoluten stellt sich dar in den Potenzen des Idealen oder des Geistes. Unter beiderlei Gestalten aber ist es immer dasselbe Absolute, dieselbe Einheit des Realen und des Idealen. Jede Form der Natur enthält in sich ein ideales Moment, einen Funken von dem belebenden Geiste Gottes; jede Form des Geistes hat zu ihrer Grundlage eine Bildung der Natur. Zwischen den idealen und den realen Formen des Absoluten, zwischen dem Geist und der Natur besteht ein vollkommener Parallelismus oder eine vollkommene Analogie.

Jede der beiden Hauptformen des Absoluten, das Reale und das Ideale, umfaßt wiederum drei besondere Entwicklungsstufen oder Potenzen. Die Natur offenbart sich unter den Formen der Schwere, des Lichts und des organischen Lebens; die Erscheinungsstufen des Geistes sind: die Wissenschaft, die Religion und die Kunst.

Zur Veranschaulichung dieser Idee einer stufenweisen und parallelen Entwicklung der Welt dient die folgende Tafel der Potenzen:

Gott
das All im Urbilde,
offenbart ſich
im All, dem Nachbilde des Abſoluten,

als relativ Reales oder Sein unter den Potenzen von:	als relativ Ideales oder Wiſſen unter den Potenzen von:
Schwere, Materie, Stoff, A.	Wahrheit, Wiſſenſchaft, Begriff, A.
Licht, Bewegung, Kraft, A^2.	Güte, Religion, Gefühl, A^2.
Leben, Organismus, Naturproduct, A^3.	Schönheit, Kunſt, Freiheitsproduct, A^3.
Die Entwicklung der realen Potenzen giebt das Weltſyſtem der Erzeugungen der Naturnothwendigkeit. Die Krone und das Complement des Weltſyſtems iſt der Menſch, als der Mikrokosmus.	Die Entwicklung der idealen Potenzen giebt die Geſchichte der menſchlichen Freiheit des ganzen Geſchlechts. Die Krone und das Complement der Geſchichte iſt der ideale Staat.

Die Erkenntniß der abſoluten Identität Gottes und des Alls iſt die Vernunft; die Krone und das Complement der ſich ſelbſt erkennenden und begreifenden Vernunft iſt die Philoſophie.

Jede Daſeinsform iſt alſo eine beſtimmte Stufe der Selbſtentwicklung oder Erſcheinung des Abſoluten. In jeder Form iſt einer der beiden Factoren des Abſoluten vorherrſchend; allein in keiner Form fehlt einer von beiden. In den Formen der Natur findet ſich ein Ueberſchuß von Realität oder Materie; allein dieſe Materie empfängt wieder von dem idealen Factor Geſtaltung, Leben, Seele. Andrerſeits gehen die Schöpfungen des menſchlichen Geiſtes in der Wiſſenſchaft, der Kunſt und der Religion, wenn ſchon vorzugsweiſe das

Ideale repräsentirend, doch immerhin von dem Realen aus und auf dasselbe zurück. Die Idee verkörpert sich in äußeren, sichtbaren Formen. Wie die Natur einen steten Zug und Drang nach dem Idealen zeigt, wie sie den rohen Stoff zu beleben und zu beseelen strebt, so sucht, andrerseits, der Geist für seine allgemeinen, formlosen Begriffe eine feste Gestalt und einen sichern Boden.

Durch die ganze Welt geht ein großes Gesetz, das Gesetz der Polarität. Jedes Wesen hat zwei entgegengesetzte Pole, einen positiven und einen negativen, einen realen und einen idealen. Allein dieser polare Gegensatz ist in der Einheit des Wesens ausgeglichen, gleichsam neutralisirt. Das Wesen, als Totalität, ist weder positiv, noch negativ, sondern nur die einfache Einheit des Positiven und des Negativen. Die einfachste Form, unter welcher sich dieses Gesetz in der Natur darstellt, ist der Magnet. Der Magnet hat einen positiven und einen negativen Pol; allein, als Ganzes betrachtet, ist er weder positiv, noch negativ. Wird der Magnet in zwei Theile zerbrochen, so zeigt sich an jedem dieser Theile wieder derselbe polare Gegensatz, wie an dem ganzen Magnet. Werden dagegen zwei Magnete so zusammengeschmiedet, daß sie nur einen einzigen bilden, so verschwinden zwei ihrer Pole und die magnetische Spannung concentrirt sich in den beiden andern. Wir können uns den Magnet unter der Form einer Linie darstellen, deren einer Endpunkt durch das Pluszeichen (+), der andere durch das Minuszeichen (—), der Mittelpunkt aber oder Indifferenzpunkt durch die Verbindung beider Zeichen angedeutet wird; etwa auf folgende Weise: + ± — oder so:
+A=—A, A=A, —A=+A.

Der Magnet ist jedoch nicht die einzige Form, in welcher das Gesetz der Polarität in der Natur auftritt; vielmehr

offenbart ſich dieſes Geſetz in allen Theilen der Natur; die ganze Natur iſt, ſo zu ſagen, ein großer Magnet. Eine andere Erſcheinungsform derſelben polariſirenden Naturkraft iſt die Electricität. Es giebt eine poſitive und eine negative Electricität; desgleichen auch einen Zuſtand der Neutralität an den electriſchen Körpern, in welchem ſie weder eine poſitive, noch eine negative Wirkung äußern. Daſſelbe Geſetz der Polarität hat die Phyſik in den Erſcheinungen des Lichts wiedergefunden, die Chemie in den Verbindungen des Sauerſtoffes mit dem Stickſtoffe; ja ſogar in die Welt der organiſchen Geſtaltungen pflanzt ſich dieſer Gegenſatz fort. Die Pflanze und das Thier ſind die Repräſentanten zweier entgegengeſetzter Richtungen der organiſirenden Naturkraft: denn die Pflanze enthält vorzugsweiſe Stickſtoff in ſich, während das Thier ſeine Lebenskraft hauptſächlich, durch den Athmungsproceß, aus dem in der Luft enthaltenen Sauerſtoff ſchöpft. Endlich offenbart ſich dieſes Geſetz der Polarität auch wieder innerhalb der Sphäre des thieriſchen Lebens, in dem Unterſchiede der Geſchlechter. In der Welt des geiſtigen Lebens erſcheint derſelbe polare Gegenſatz unter höheren Formen wieder, als Gegenſatz von Handeln und Wiſſen, von Staat und Religion u. ſ. w.; aber überall löſt ſich auch derſelbe auf in einem relativen Indifferenzpunkt.

Die Form, unter welcher die Philoſophie dieſes allgemeine Geſetz der Polariſation, d. h. des Auseinandertretens der urſprünglich einfachen Einheit in Gegenſätze, und der relativen Indifferenz, d. h. des Wiederzuſammengehens dieſer Gegenſätze in eine höhere Einheit, darzuſtellen hat, iſt die Form der Triplicität, welche in ſich die Einheit, Identität, und die Zweiheit, Duplicität, enthält. Zuerſt nämlich iſt blos eine einfache, identiſche Einheit vorhanden; ſodann entwickelt ſich dieſe Einheit zur Zweiheit oder

zum Unterſchiede, und dieſe Zweiheit oder Vielheit wird abermals zur Einheit zuſammengefaßt, ſo daß dieſe zweite Einheit entwickelter, vollkommener iſt, als jene erſte. Jede Potenz des Abſoluten ſtellt dieſe Triplicität oder Totalität auf eine mehr oder weniger vollkommene Weiſe in ſich dar; allein nur das Abſolute iſt der ganze, vollſtändige Ausdruck deſſelben. Jede Subſtanz iſt eine relative Identität des Idealen und des Realen; die abſolute Identität aber iſt nur Eins, nämlich, Gott.

Von den realen Potenzen.

Die einfachſte Form, unter welcher das Abſolute in der Natur auftritt, iſt die Schwere oder die Materie. In ihr herrſcht das reale Moment faſt noch ganz ausſchließlich; ſie iſt das erſte Seiende in der Natur. Die Materie iſt nicht ein Todtes, rein Aeußerliches, ſondern ſie iſt eine relative Totalität von Innerem und Aeußerem, ſie iſt Kraft, oder vielmehr ſie iſt die Totalität zweier Kräfte, der Attractivkraft und der Repulſivkraft. Im ganzen materiellen Univerſum findet ein vollkommenes Gleichgewicht dieſer beiden Kräfte ſtatt. Durch den Antagonismus dieſer beiden Kräfte füllt die Materie den Raum aus nach allen ſeinen drei Dimenſionen, Länge, Breite, Tiefe. Die Materie, weil in ihr der reale oder objective Factor vorherrſcht, kann bezeichnet werden als A — + B; als erſte Form der relativen Identität von Realem und Idealem überhaupt in der Natur, iſt ſie A ſchlechthin, A in der erſten Potenz. Mit den höheren Formen des Naturlebens verglichen, erſcheint die Materie allerdings als eine träge, lebloſe Maſſe, wenn gleich ſie in ſich ebenfalls ſchon eine Identität von Innerem und Aeußerem darſtellt.

In dieſe todte, träge Maſſe kommt Leben, Bewegung, Geſtaltung durch das Licht; der ideale Factor kämpft mit dem realen; das Prinzip der Thätigkeit, das männliche Prinzip der Natur, überwiegt das Prinzip der Ruhe, welches man das weibliche nennen kann. Das Licht iſt A^2. Die materiellen Körpertheilchen verlaſſen die Stelle, welche die mechaniſche Bewegung ihnen angewieſen, und verbinden, verſchlingen und entwickeln ſich unter mannigfachen Formen, nach den dynamiſchen Geſetzen. Der ſchaffende Trieb in der Natur beginnt ſich zu regen und von Form zu Form vorwärts zu ſchreiten. Das Schema dieſer fortſchreitenden Entwicklung iſt die Zeit. Die erſte Form, in welcher die Materie aus dem bloßen trägen Sein der Schwere heraustritt und Geſtaltung annimmt, iſt die Form der Linie; die Kraft, welche dieſe Geſtaltung bewirkt, iſt die Cohäſionskraft; das allgemeine Schema der Cohäſion endlich iſt der Magnetismus. Die ganze Natur iſt ein großer Magnet, und jeder einzelne Naturkörper iſt wieder an ſich ebenfalls ein Magnet.

Ferner geht aus dem Beſtreben der verſchiedenen Körper, ihre Cohäſion zu erhöhen, die der andern, ſie berührenden Körper aber zu vermindern, die Electricität hervor. Derjenige Körper, der eine relative Cohäſionsverminderung erleidet, wird poſitiv, derjenige, welcher eine relative Cohäſionserhöhung erleidet, negativ electriſch genannt.

Allein weder durch den Magnetismus, noch durch die Electricität wird die Totalität des dynamiſchen Proceſſes dargeſtellt; dies geſchieht vielmehr erſt in dem chemiſchen Proceß, der ſowohl durch Magnetismus wie durch Electricität vermittelt iſt und am Vollkommenſten im Galvanismus auftritt.

Alſo, Magnetismus, Electricität und Galvanismus ſind die drei Stufen des dynamiſchen Proceſſes.

Der Magnetismus ist die relative Identität, die Electricität die relative Duplicität, der Galvanismus endlich die relative Totalität. Daher läßt sich auch der Erstere darstellen unter der Form einer Linie, A — B, die Zweite unter der Form eines Winkels, $C \overset{A}{\angle} B$, der Dritte unter der Form eines Dreiecks, $B \overset{A}{\triangle} C$.

Die beiden ersten Potenzen der Natur, Schwere und Licht, sammt dem dadurch bedingten dynamischen Processe, heben sich auf in einer dritten Potenz, dem organischen Leben. In den organischen Naturproducten findet sich Licht und Schwere fast in gleichem Verhältnisse vor. Ihre äußere Erscheinungsform ist eine materielle, körperlich compacte, allein zugleich enthalten sie in sich eine beständige Bewegung, einen unendlichen Trieb der Entwickelung, und so gehört ihr Dasein ebensowohl der Zeit, als dem Raume an. Das organische Leben ist die höchste und vollkommenste aller Naturformen, das vollständigste Abbild der absoluten Identität im Gebiete des Materiellen.

Das organische Leben entwickelt sich unter drei verschiedenen Formen: als Pflanzenleben, als thierisches Leben und als menschliches Leben. Jede dieser besondern Formen oder Stufen des Lebens hat wieder ein eigenthümliches, selbstständiges Entwicklungsprinzip. So entwickelt sich die Pflanze nach dem Gesetz der Reproduction, so besteht das Lebensprinzip der Thiere in der Irritabilität, während der Mensch mit Sensibilität begabt ist.

Zu bemerken ist hierbei, daß in demselben Verhältnisse, in welchem die Irritabilität stärker wird, das Reproductionsvermögen sich vermindert, und daß wiederum die Irritabilität da zurücktritt, wo die Sensibilität überwiegt. Ein anderer Gegensatz, der sich im Reiche des Organischen kund giebt,

iſt der des phlogiſtiſchen und des antiphlogiſtiſchen Prinzips. Der pflanzliche Organismus erzeugt, durch einen fortwährend Desorydationsproceß, phlogiſtiſche Materie; dagegen beſteht der Lebensproceß des Thieres in einer ununterbrochenen Orydation oder Zerſetzung des phlogiſtiſchen Stoffs durch den Sauerſtoff, den das Thier einathmet. Auf dem Gleichgewicht dieſer beiden Prinzipien oder Stoffe im thieriſchen Organismus beruht deſſen Leben. Eine vorübergehende Störung dieſes Gleichgewichts, durch Ueberwiegen des Sauerſtoffs, erzeugt den Hunger und Durſt, welche, durch Aufnahme desorydirender oder neutraliſirender Materien, die verzehrenden Wirkungen des Orydationsproceſſes wieder ausgleichen. Eine beharrliche Störung des Gleichgewichts, durch Ueberwiegen des einen der beiden Prinzipien, führt die Krankheit und zuletzt den Tod des Individuums herbei. Das Wachsthum der organiſchen Weſen iſt ein fortſchreitendes Individualiſiren, deſſen Gipfel in der ausgebildeten Zeugungskraft entgegengeſetzter Geſchlechter erreicht wird. Wachsthum und Fortpflanzung ſind alſo, Beides, nur Phänomene eines und deſſelben Naturtriebes, die Organiſation ins Unendliche zu individualiſiren.

So waltet denn in der Natur, ſowohl im Ganzen ihres großen Entwicklungsproceſſes, als auch innerhalb jeder einzelnen Stufe dieſer Entwicklung, in jeder einzelnen Sphäre des natürlichen Lebens daſſelbe Geſetz der Individualiſation. Dieſes Geſetz iſt ein Geſetz der Entzweiung, der Polarität, inſofern die einfacheren Formen der Natur aus ſich einen Gegenſatz hervortreiben, inſofern die Identität zur Duplicität wird. Es iſt aber auch ein Geſetz der Totalität, inſofern das Getrennte in einer höhern Einheit wieder verbunden wird, inſofern aber auch alle die relativen Totalitäten, alle dieſe einzelnen Organismen in den allgemei-

nen Organismus, die allgemeine Quelle alles Lebens, zurückgehen.

Diese letztere Idee, daß nämlich alle einzelne Organismen nur relative Entwicklungsformen eines allgemeinen Organismus seien, daß das Leben nicht als Eigenschaft gewisser Körper, sondern als das Ursprüngliche und Allgemeine gedacht werden müsse, welches sich nur in den einzelnen lebendigen Körpern individualisire und zur Erscheinung komme, hat Schelling noch besonders ausgeführt in seiner Schrift „von der Weltseele." Diese Schrift ist ein Versuch, den Grund der in den organischen Naturbildungen sich kundgebenden Freiheit oder Zufälligkeit nachzuweisen, also im Zweck ähnlich der Kantischen „Kritik der teleologischen Urtheilskraft," allein sie geht viel weiter, als diese, indem sie den organischen Bildungstrieb selbst zu erklären unternimmt. Schelling sagt über diesen Bildungstrieb Folgendes:

„Im Begriffe des Bildungstriebs liegt, daß die Bildung nicht blind, d. h. durch Kräfte, die der Materie als solcher eigen sind, allein geschehe, sondern daß zu dem Nothwendigen, was in diesen Kräften liegt, das Zufällige eines fremden Einflusses hinzukomme, der, indem er die bildenden Kräfte der Materie stört, sie zugleich zwingt, eine bestimmte Gestalt zu produciren. In dieser eigenthümlichen Gestalt, die die Materie, sich selbst überlassen, nicht annimmt, liegt eben das Zufällige jeder Organisation, und dieses Zufällige der Bildung eigentlich wird durch den Begriff des Bildungstriebes ausgedrückt.

Die Bildungskraft wird also zum Bildungstriebe, sobald zu der todten Wirkung der Erstern etwas Zufälliges,

etwa der ſtörende Einfluß eines fremden Prinzips, hinzukommt.

Dieſes fremde Prinzip kann nun nicht wieder eine Kraft ſein, denn Kraft überhaupt iſt etwas Todtes; dies Todte aber, was in bloßen Kräften liegt, ſoll eben hier ausgeſchloſſen werden. Der Begriff Lebenskraft iſt ſonach ein völlig leerer Begriff. Das Weſen des Lebens aber beſteht überhaupt nicht in einer Kraft, ſondern in einem freien Spiel von Kräften, das durch irgend einen äußern Einfluß continuirlich unterhalten wird.

Das Nothwendige im Leben ſind die allgemeinen Naturkräfte, die dabei im Spiel ſind; das Zufällige, das durch ſeinen Einfluß das Spiel unterhält, muß ein beſondres, d. h. mit andern Worten, ein materielles Prinzip ſein.

Die Kräfte, die während des Lebens im Spiel ſind, ſind keine beſondere, der organiſchen Natur eigne Kräfte; was aber jene Naturkraft in das Spiel verſetzt, deſſen Reſultat Leben iſt, muß ein beſonderes Prinzip ſein, das die organiſche Natur aus der Sphäre der allgemeinen Naturkräfte gleichſam hinwegnimmt und, was ſonſt todtes Product bildender Kräfte wäre, in die höhere Sphäre des Lebens verſetzt.

So allein wird der Urſprung aller Organiſation zum Zufall, wie es, dem Begriffe der Organiſation nach, ſein ſoll; denn die Natur ſoll ſie nicht nothwendig hervorbringen; wo ſie entſteht, ſoll die Natur frei gehandelt haben; nur, inſofern die Organiſation Product der Natur in ihrer Freiheit (eines freien Naturſpiels) iſt, kann ſie Ideen von Zweckmäßigkeit aufregen, und nur, inſofern ſie dieſe Ideen aufregt, iſt ſie Organiſation.

Jenes Prinzip nun, da es Urſache des Lebens iſt, kann nicht hinwiederum Product des Lebens ſein. Es muß alſo mit den erſten Organen des Lebens in unmittelbarer

Berührung stehen. Es muß allgemein verbreitet sein, obgleich es nur da wirkt, wo es eine bestimmte Receptivität findet. So ist die Ursache des Magnetismus überall gegenwärtig und wirkt doch nur auf wenige Körper. Der magnetische Strom findet die unscheinbare Nadel auf dem offnen Meere, so gut als in dem verschlossenen Gemach, und, wo er sie findet, giebt er ihr die polarische Richtung. So trifft der Strom des Lebens, von wannen er komme, die Organe, die für ihn empfänglich sind, und giebt ihnen, wo er sie trifft, die Thätigkeit des Lebens.

Dieses Prinzip nun ist in seinen Wirkungen allein durch die Receptivität des Stoffes beschränkt, mit dem es sich identificirt hat, und, je nach Verschiedenheit dieser Receptivität, mußten verschiedene Organisationen entstehen. Ebendeswegen ist jenes Prinzip, obgleich aller Formen empfänglich, doch ursprünglich selbst formlos und nirgends als bestimmte Materie darstellbar. So konnte sich jenes allgemeine Prinzip des Lebens in einzelnen Wesen individualisiren, so wie, durch Ueberlieferung, durch alle Geschlechter hindurch in ununterbrochnem Zusammenhang bleiben mit allen lebenden Wesen. Das Prinzip des Lebens ist nicht von außen in die organische Materie (etwa durch Infusion) gekommen, sondern umgekehrt, dieses Prinzip hat sich die organische Materie angebildet. So, indem es in einzelnen Wesen sich individualisirte und hinwiederum diesen ihre Individualität gab, ist es zu einem aus der Organisation selbst unerklärbaren Prinzip geworden, dessen Einwirkung nur als ein immer reger Trieb dem individuellen Gefühl sich offenbart.

Dieses Prinzip, da es Ursache des Lebens ist, kann nun nicht als Bestandtheil in den Lebensproceß eingehen; keiner chemischen Verwandtschaft unterworfen, ist es das Unveränderliche in jedem Organisirten. Davon freilich kann

nicht die Rede ſein, daß dieſes Prinzip die todten Kräfte der Materie im lebenden Körper aufhebe, wohl aber, daß es 1) dieſen todten Kräften eine Richtung gebe, die ſie, ſich ſelbſt überlaſſen, in einer freien, ungeſtörten Bildung nicht genommen hätten; 2) daß es den Conflict dieſer Kräfte, die, ſich ſelbſt überlaſſen, ſich bald in Gleichgewicht und Ruhe verſetzt hätten, immer neu anfache und continuirlich unterhalte.

Alle Functionen des Lebens und der Vegetation ſtehen mit den allgemeinen Naturveränderungen in ſolchem Zuſammenhang, daß man das gemeinſchaftliche Prinzip beider in einer und derſelben Urſache ſuchen muß. Wir ſehen, daß der reichlichere Zufluß des Lichts eine allgemeine Bewegung in der organiſchen Natur zur Folge hat, die man doch nicht dem unmittelbaren Einfluß des Lichts ſelbſt, ſoweit wir ſeine Kräfte kennen, ſondern einem Prinzipe zuſchreiben kann, das allgemein verbreitet iſt und aus dem vielleicht ſelbſt erſt, durch eine unbekannte Operation, das Licht erzeugt wird, ſo wie hinwiederum dieſes dazu dient, jenes Prinzip immer neu anzufachen.

Die Urſachen der meteorologiſchen Veränderungen ſind noch nicht erforſcht und ohne Zweifel in höheren Proceſſen zu ſuchen; eben dieſe Veränderungen nun beweiſen auf den ſenſibeln Körper eine Wirkung, die man aus der chemiſchen oder hygrometriſchen Beſchaffenheit der Luft nicht zu erklären weiß. Es iſt alſo anzunehmen, daß außer den Beſtandtheilen der Atmoſphäre, die wir chemiſch darſtellen können, in ihr ein beſondres Medium verbreitet ſei, durch welches alle atmoſphäriſche Veränderungen dem lebenden Körper fühlbar werden. Wenn die Atmoſphäre mit Electricität überladen iſt, verrathen faſt alle Thiere eine beſondere Bangigkeit, unerachtet kein Grund iſt, zu glauben, daß die Electri-

cität unmittelbare Urſache dieſer Erſcheinung ſei. Den Ausbruch großer Erdbeben hat, mit veränderter Farbe des Himmels, Traurigkeit und ſelbſt Wehklagen mancher Thiere verkündet, als ob dieſelbe Urſache, welche Berge verſchüttet und Inſeln aus dem Meere emporhebt, auch die athmende Bruſt der Thiere hebe — Erfahrungen, die man nicht erklären kann, ohne eine allgemeine Continuität aller Natururſachen und ein gemeinſchaftliches Medium anzunehmen, durch welches allein alle Kräfte der Natur auf das ſenſible Weſen wirken.

Da nun dieſes Prinzip die Continuität der anorganiſchen und der organiſchen Welt unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft, ſo erkennen wir aufs Neue in ihm jenes Weſen, das die älteſte Philoſophie als die gemeinſchaftliche Seele der Natur ahnend begrüßte und das einige Phyſiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden Aether (dem Antheil der edelſten Naturen) für Eines hielten.“

Die höchſte und letzte Form, unter der ſich dieſer organiſche Bildungstrieb darſtellt, iſt der Menſch.

Der Menſch iſt das vollkommenſte aller Naturweſen; in ihm erreicht die fortſchreitende Entwicklung der Natur ihren Zielpunkt; in ihm ſtellen ſich die beiden Pole der Welt, das Ideale und das Reale, zur Einheit verbunden, als ein harmoniſches Ganze dar. Der Menſch iſt der Mikrokosmus, in welchem das ganze All der Dinge ſich wiederholt und abſpiegelt; die Vernunft des Menſchen iſt die wahre Offenbarung des Abſoluten, welches, nach Abſtreifung aller der unvollkommenen Erſcheinungsformen, die es in der Natur angenommen hatte, erſt in dem Menſchen wieder zur Einheit mit ſich ſelbſt gelangt. Die menſchliche Vernunft allein iſt es, welche Gott in ſeinem wahren, abſoluten Sein erkennt, oder

vielmehr, Gott ſelbſt iſt es, der ſich erkennt, indem er unter der Form des Menſchen in der Welt erſcheint.

Von den idealen Potenzen.

Der Menſch iſt ein endliches Weſen, allein begabt mit dem Streben nach dem Unendlichen, nach der Einheit mit Gott. Die Sittlichkeit und Glückſeligkeit des Menſchen beſteht in der fortſchreitenden Entwicklung ſeiner Ideen, in der vollkommenen Harmonie ſeiner Handlungen, in der Befriedigung des ſeiner Vernunft inwohnenden Triebes nach organiſchen, ſchöpferiſchen Geſtaltungen, mit einem Wort, in der Erkenntniß und Nachbildung des ewigen, unendlichen Weſens des Abſoluten. Zwei Wege führen den Menſchen dieſem Ziel entgegen, die Wiſſenſchaft und die That. Die Wiſſenſchaft iſt die ideale Form der Vernunft; die That iſt ihre reale oder objective Erſcheinung; aber Wiſſen und Handeln haben einen und denſelben Zweck, nämlich, die Darſtellung oder Verwirklichung der Vernunftideen. Indem wir durch das Wiſſen uns in die organiſchen Geſetze jenes großen Entwicklungsproceſſes vertiefen, den wir Natur oder Welt nennen, ſchauen wir unmittelbar den lebendigen Geiſt Gottes; denn die Welt iſt nichts Anderes, als die Selbſtoffenbarung Gottes unter endlichen Formen. Ebenſo aber nähern wir uns handelnd dem göttlichen Weſen, wenn wir durch unſre Thaten das allgemeine Geſetz der Entwicklung und der Harmonie verwirklichen, wenn wir mit allen Kräften die Vervollkommnung der Menſchheit zu fördern ſtreben, wenn wir überall das Wahre, Gute und Schöne im Auge halten.

Wiſſen und Handeln, Wahrheit und Güte heben ſich auf und verſchmelzen ſich in der Kunſt, der Schöpferin des Schönen. Die Kunſt iſt die vollkommenſte Form,

unter welcher das Unendliche sich unsrer Vernunft darstellt; sie ist zugleich ideal und real. Die Gebilde, die sie schafft, sind etwas Aeußerliches, Körperliches; allein sie haucht diesen Gebilden den Geist der göttlichen Idee ein. In den Gebilden der Kunst spricht das Absolute unmittelbar und ohne Hülle zu uns, und umleuchtet uns mit seinem göttlichen Glanze. Was die Wissenschaft vergebens durch die verwickelten Operationen des Denkens zu erfassen sucht, was die Sittlichkeit uns nur als das ferne Ideal unsres Willens anstaunen und erstreben heißt, Das stellt der Künstler mit einem einzigen schöpferischen Act seines Genies lebendig vor uns hin.

Und dennoch ist die Kunst noch nicht die wahre, entsprechende Form des Absoluten. Das Absolute kann nicht in der Form einer einzelnen Idee, in einer einzelnen Individualität ganz und vollständig sich offenbaren; es kann die unerschöpfliche Fülle seines Wesens nur in einer Mannigfaltigkeit von Individuen ausströmen, die sich nach organischen Gesetzen zu einer harmonischen, lebendigen Einheit verbinden, zum Staat, welcher der äußere oder objective Organismus der im Gebiete der Freiheit selbst errichteten Harmonie zwischen Freiheit und Nothwendigkeit — im öffentlichen Leben der Gesammtheit sowie in dem besondern der einzelnen Bürger — die, nach dem göttlichen Urbilde geformte Ineinsbildung von Sittlichkeit, Religion, Kunst und Wissenschaft ist.

Der Staat enthält in sich ebenfalls jenen Gegensatz zweier Factoren, des Idealen und des Realen. Der ideale Factor des Staates ist die individuelle Freiheit; der reale Factor stellt sich dar in dem festen Bestande positiver Gesetze, deren mechanischer Gewalt die Freiheit der Einzelnen unterworfen ist. Aufgabe des Staats ist es nun, diese beiden entgegengesetzten Elemente zur harmonischen Einheit zu verbinden, dem Einzelnen den Geist des Gehorsams gegen die Gesetze und den

Gemeinwillen einzupflanzen, andrerseits aber die Gesetzgebung und Verwaltung in Uebereinstimmung mit den Wünschen und Interessen der Nation zu setzen. Der Staat ist die Verwirklichung der Rechtsidee.

Allein, als eine blos äußerliche, objective Erscheinungsform des Absoluten, bedarf der Staat wiederum einer Ergänzung durch ein ideales Moment; ein solches ist die Religion, die Kirche. Die Religion ist die Anschauung Gottes in seiner unendlichen Selbstoffenbarung und Selbstentwicklung. Diese Offenbarung Gottes findet ihren höchsten Ausdruck in der Geschichte, diesem großen Entwicklungsprocesse der menschlichen Freiheit und der Civilisation. Die Geschichte des Menschengeschlechts ist nichts Anderes, als die Geschichte des menschgewordenen Gottes, denn die Menschheit ist die höchste Form der Erscheinung des göttlichen Wesens in der Welt. Die Geschichte giebt uns Aufschluß über Ziel und Richtung der fortschreitenden Bewegung der Menschheit; sie belehrt uns, daß dieser Fortschritt nicht nach der Seite der sittlichen Vervollkommnung der Menschen, noch nach der Seite der Künste und Wissenschaften stattgefunden habe, sondern einzig und allein in Bezug auf die größere Ausbildung und Verwirklichung der Rechtsidee, auf den Ausbau der politischen und socialen Einrichtungen.

Die Geschichte des menschlichen Geschlechts stellt sich uns unter zwei sehr verschiedenen Gesichtspunkten dar. Auf der einen Seite glauben wir in ihr eine despotische Nothwendigkeit, einen starren Mechanismus physischer Ursachen und Wirkungen herrschen zu sehen, gegen welche vergebens die menschliche Freiheit ankämpft. Auf der andern Seite scheint es, als würde die Menschheit vorwärts getrieben von dem wilden Ungestüm blinder Triebe und Leidenschaften, ohne einen bestimmten Zweck, ohne ein festes Gesetz ihres Handelns. Die Philosophie soll jedoch die Thatsachen der Geschichte unter einem

höheren Gesichtspunkte betrachten. Sie soll die Einsicht hervorrufen, daß der Zweck des menschlichen Lebens ebenso weit entfernt ist von der rohen Willkühr, wie von dem blinden Zufall und der mechanischen Naturnothwendigkeit, sie soll in dem Entwicklungsgange der Menschheit das Werk der göttlichen Vorsehung, die Erscheinung Gottes selbst erblicken.

So geht also die Geschichte zurück auf die Religion, auf die unmittelbare Offenbarung Gottes an den Menschen und die Rückkehr des Menschen zu Gott. Wie die Natur, das All der körperlichen Dinge, seinen Abschluß und höchsten Ausdruck in dem Menschen findet, so erhebt sich der Mensch, durch eine fortschreitende Entwicklung in Wissenschaft und Kunst, Sittlichkeit und Religion, ur Einheit mit Gott, der absoluten Identität aller Dinge. Diese absolute Einheit mit Gott oder dem Absoluten, in der absoluten Erkenntniß, der intellectuellen Anschauung, ist die Philosophie, welche, als das Urwissen, als das allgemeine Wesen der Vernunft, alle andere Richtungen des geistigen Lebens, Religion, Kunst, Geschichte, Moral, in sich begreift und in ihrer absoluten Identität darstellt.

Wir haben versucht, die Ansichten Schellings vom Menschen in einer ähnlichen systematischen Form darzustellen, wie dessen Philosophie der Natur, um dadurch ein Gesammtbild der Schellingschen Philosophie in allen ihren Theilen, als eines vollständigen Systems, zu entwerfen. Wir müssen jedoch ausdrücklich erwähnen, daß Schelling selbst eine solche systematische Darstellung des Ganzen seiner Philosophie in keiner seiner Schriften gegeben hat. Seine meisten und bedeutendsten Schriften, z. B. die „Ideen zu einer Philosophie der Natur," 1797, seine Abhandlung „von der Weltseele," 1798, sein „Entwurf eines Systems der Naturphilosophie," 1799, einzelne Aufsätze über das Prinzip seiner Philosophie in der

„Zeitschrift für speculative Physik," 1800—1803, II. Band; in der „Neuen Zeitschrift für speculative Physik," 1803, I. Band, 1. und 2. Stück; in den „Jahrbüchern der Medizin," 1806, und dem (von Schelling und Hegel gemeinschaftlich herausgegebnen) „Kritischen Journal der Philosophie," 1802—1803; sein „Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge" 1802 u. s. w. — enthalten Nichts, als die allgemeinsten Grundzüge des Systems und in vollständigerer Ausführung nur den einen Theil desselben, die Philosophie der Natur. Die Wissenschaft des Geistes oder die Idealphilosophie ist in einer doppelten Bearbeitung, aber beide Male nur aphoristisch und skizzenhaft, vorhanden, nämlich zuerst in dem „System des transscendentalen Idealismus," 1800, (welches jedoch, da es der eigentlichen Entwicklung des Identitätssystems vorausging, sich theilweise noch auf einem beschränkteren, dem Fichteschen nahestehenden Standpunkte befindet;) sodann aber in der kleinen Schrift: „über die Methode des akademischen Studiums," 1803, einer Art von Encyclopädie der Wissenschaften. Daneben finden sich noch selbstständige Betrachtungen über die Kunst in einer, 1807 von Schelling in der Akademie zu München gehaltenen und in dem I. Theile seiner „Philosophischen Schriften" abgedruckten Rede „über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur." Ueberhaupt bemerken wir, wie Schelling in seiner frühern Periode die beiden Haupttheile der Philosophie, den realen und den idealen, keineswegs gleichmäßig behandelt, wie er sich vielmehr mit augenfälliger Vorliebe der Betrachtung der Natur zuwendet, die Erscheinungen des geistigen Lebens dagegen nur nebenbei und flüchtig berührt. Erst später, als ihn zahlreiche Einwürfe gegen sein System nöthigten, eine tiefere Durchbildung und Begründung der Hauptideen desselben vorzuneh-

men, fand er ſich auch auf eine genauere Erforſchung des Menſchen und ſeines Verhältniſſes zum Abſoluten hingewieſen, und es enthalten daher ſeine ſpäteren Schriften, z. B. die über „Philoſophie und Religion," 1804; das „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen," 1812 (eine Streitſchrift gegen Jacobi), namentlich aber ſeine „Abhandlung über die menſchliche Freiheit," 1809, vorzugsweiſe Betrachtungen über Gegenſtände der Idealphiloſophie.

Da uns, dem Plane dieſes Werks zufolge, die Kenntniß der idealen Theile der philoſophiſchen Syſteme, d. h. der Anſichten unſrer Philoſophen über Moral, Recht, Staat u. ſ. w. vorzugsweiſe intereſſirt, ſo werden wir zunächſt die, oben nur ſkizzenhaft dargeſtellten Ideen Schellings über eben dieſe Gegenſtände ausführlicher entwickeln, nach Anleitung der beiden angeführten Hauptſchriften darüber und unter gleichzeitiger Benutzung der in ſeinen übrigen Werken zerſtreuten Betrachtungen ähnlichen Inhalts; ſodann aber werden wir die ſpäteren Durch- und Umbildungen ſeines Syſtems, ebenfalls hauptſächlich nach ihrer idealen und praktiſchen Seite, weiter verfolgen.

Wir beſprechen hier zuerſt etwas ausführlicher die Deduction des Rechtsgeſetzes, des Staats und der Geſchichte, welche Schelling in ſeinem „Syſtem des transſcendentalen Idealismus" giebt.

Nachdem er daſelbſt die Freiheit als Selbſtbeſtimmung (faſt im Fichteſchen Sinne), und die Wechſelwirkung der verſchiedenen Vernunftweſen durch das Medium der objectiven Welt als Bedingung der Realiſirung dieſer Freiheit dargeſtellt hat, ſucht er die Bedingungen auf, unter denen eine ſolche Wechſelwirkung Aller ohne Aufhebung der Freiheit des Einzelnen möglich ſei. Ob alle Vernunftweſen ihr Handeln durch die Möglichkeit des freien Handelns aller übrigen

einſchränken, oder nicht, ſagt er, dies hängt von einem abſo-
luten Zufall, der Willkühr, ab. So kann es nicht ſein. Das
Heiligſte darf nicht dem Zufall anvertraut ſein. Es muß durch
den Zwang eines unverbrüchlichen Geſetzes unmöglich ge-
macht ſein, daß in der Wechſelwirkung Aller die Freiheit des
Einzelnen aufgehoben werde. Dieſer Zwang richtet ſich nicht
gegen die Freiheit oder Selbſtbeſtimmung des Vernunftwe-
ſens, ſondern lediglich gegen den vom Individuum ausge-
henden und auf daſſelbe zurückkehrenden eigennützigen Trieb.
Gegen dieſen Trieb aber kann Nichts als Zwangsmittel oder
Waffe gebraucht werden, außer ihm ſelbſt. Die Außenwelt
müßte gleichſam ſo organiſirt werden, daß ſie dieſen Trieb,
indem er über ſeine Grenze ſchreitet, gegen ſich ſelbſt zu han-
deln zwingt und ihm Etwas entgegenſetzt, was das freie
Weſen zwar, inſofern es Vernunftweſen iſt, nicht aber als
Naturweſen wollen kann, wodurch das Handelnde mit ſich
ſelbſt in Widerſpruch geſetzt und wenigſtens aufmerkſam ge-
macht wird, daß es in ſich ſelbſt entzweit iſt. Die objective
Welt an und für ſich kann nun den Grund eines ſolchen Wi-
derſpruchs nicht in ſich enthalten, da ſie ſich gegen das Wirken
freier Weſen, als ſolcher, völlig indifferent verhält; der Grund
jenes Widerſpruchs, d. h. des Zwanges, der auf die Will-
kühr der Individuen geübt wird, um ſie zur gegenſeitigen
Achtung ihrer Freiheit anzuhalten, kann alſo nur von Ver-
nunftweſen in die objective Welt gelegt ſein. Mit andern
Worten: es muß eine zweite und höhere Natur, gleichſam
über der erſten, errichtet werden, in welcher ein Naturgeſetz,
aber ein ganz anderes, als in der ſichtbaren Natur, herrſcht,
nämlich ein Naturgeſetz zum Behuf der Freiheit. Unerbittlich
und mit der eiſernen Nothwendigkeit, mit welcher in der
ſinnlichen Natur auf die Urſache ihre Wirkung folgt, muß auf
den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerſpruch

gegen den eigennützigen Trieb erfolgen. Ein solches Naturgesetz, wie das eben geschilderte, ist das Rechtsgesetz, und die zweite Natur, in welcher dieses Gesetz herrschend ist, die Rechtsverfassung.

Die Rechtsverfassung ist also keine moralische Ordnung, sondern eine bloße Naturordnung, d. h. sie beruht nicht auf freien Entschließungen der Einzelnen, sondern auf einem in sich festgefügten Mechanismus von Formen. „Sie ist anzusehen," sagt Schelling, „wie eine Maschine, die auf gewisse Fälle zum Voraus eingerichtet ist und von selbst, d. h. völlig blindlings wirkt, sobald diese Fälle gegeben sind; und, obwohl diese Maschine von Menschenhänden gebaut und eingerichtet ist, muß sie doch, sobald der Künstler seine Hand davon abzieht, gleich der sichtbaren Natur, ihren eignen Gesetzen gemäß und unabhängig, als ob sie durch sich selbst existirte, fortwirken. Wenn daher die Rechtsverfassung in dem Verhältniß, als sie der Natur sich annähert, ehrwürdiger wird, so ist der Anblick einer Verfassung, in welcher nicht das Gesetz, sondern der Wille des Richters und ein Despotismus herrscht, der das Recht, als eine Vorsehung, die in das Innere sieht, unter beständigen Eingriffen in den Naturgang des Rechts ausübt, der unwürdigste und empörendste, den es für ein von der Heiligkeit des Rechts durchdrungenes Gefühl geben kann."

Schelling wirft hier die Fragen auf: wie ist zuerst eine Rechtsverfassung entstanden? und: wie kann eine solche auf eine dauerhafte Weise und unter einer ihrem Zwecke vollkommen entsprechenden Form ins Leben gerufen werden? „Es ist zu vermuthen," sagt Schelling, „daß schon das erste Entstehen einer rechtlichen Ordnung nicht dem Zufall, sondern einem Naturzwang überlassen war, der, durch die allgemein ausgeübte Gewaltthätigkeit herbeigeführt, die Menschen getrieben

hat, eine ſolche Ordnung, ohne daß ſie es ſelbſt wußten, und ſo, daß ſie von den erſten Wirkungen einer ſolchen unverſehens getroffen wurden, entſtehen zu laſſen. Allein eine Ordnung, welche die Noth geſtiftet, kann nicht von Dauer ſein, theils weil ſie nur für das nächſte Bedürfniß eingerichtet iſt, theils weil freie Weſen ſich einem ſie äußerlich zwingenden Mechanismus nur ſo lange unterwerfen werden, als ſie ihren Vortheil dabei finden, theils weil dieſer Mechanismus ſelbſt, durch welchen die Idee der Verfaſſung verwirklicht werden ſoll und welche von der Verfaſſung ſelbſt ganz verſchieden iſt, nach der Verſchiedenheit des Kulturgrades, des Charakters der Nation u. ſ. w. mannigfache Modificationen erleiden muß. Es läßt ſich alſo erwarten, daß vorerſt blos temporäre Verfaſſungen entſtehen, welche alle den Keim ihres Untergangs in ſich tragen und, weil ſie urſprünglich nicht durch Vernunft, ſondern durch den Zwang der Umſtände geſtiftet ſind, früher oder ſpäter ſich auflöſen werden, da es natürlich iſt, daß ein Volk unter dem Drang der Umſtände manche Rechte erſt aufgiebt, die es nicht auf ewig veräußern kann und die es früher oder ſpäter zurückfordert, wo dann der Umſturz der Verfaſſung unvermeidlich und um ſo gewiſſer iſt, je vollkommener ſie in formeller Rückſicht ſein mag, weil, wenn dies der Fall iſt, die machthabende Gewalt jene Rechte gewiß nicht freiwillig zurückgiebt, welches ſchon eine innere Schwäche der Verfaſſung beweiſen würde.“

„Allein,“ fährt Schelling fort, „wenn nun auch endlich eine wirklich rechtliche, nicht blos auf Unterdrückung gegründete Verfaſſung zu Stande kommt, ſo zeigt doch nicht nur die Erfahrung, ſondern es beweiſen auch triftige Gründe, daß ſelbſt das Beſtehen einer ſolchen Verfaſſung, welche für den einzelnen Staat die möglichſt vollkommene iſt, vom offenbarſten Zufall abhängig gemacht iſt. Die Trennung der drei

Grundgewalten wird, nach dem Vorbilde der Natur, welche ebenfalls kein in sich bestehendes System aufstellt, das nicht auf drei von einander unabhängige Kräfte gegründet ist, als unerlaßliche Bedingung der Recht- und Vernunftgemäßheit einer Verfassung angesehen, und sie ist es auch wirklich, dem Prinzipe nach. Allein in der Ausführung erweist sich dies Sicherungsmittel der Verfassung als höchst unzureichend und vom Zufall abhängig. Da nämlich die Sicherheit des einzelnen Staats gegen die übrigen das entschiedenste Uebergewicht der executiven Gewalt über die andern, besonders die legislative, die retardirende Kraft der Staatsmaschine, schlechthin unvermeidlich macht, so wird doch zuletzt das Bestehen des Ganzen nicht auf der Eifersucht der entgegengesetzten Gewalten, diesem höchst oberflächlich ausgedachten Sicherungsmittel, sondern allein auf dem ganzen Willen derjenigen beruhen, welche die höchste Gewalt in Händen haben. Nun darf aber Nichts, was zum Schutz und Schirm des Rechts geschieht, vom Zufall abhängen. Daß aber das Bestehen einer solchen Verfassung vom guten Willen unabhängig gemacht werde, wäre wiederum nur durch einen Zwang möglich, dessen Grund aber offenbar nicht in der Verfassung selbst liegen kann, weil dazu eine vierte Gewalt nothwendig wäre, der man entweder die Macht in die Hände giebt, in welchem Fall sie die executive Gewalt selbst ist, oder die man machtlos läßt, in welchem Fall ihre Wirkung vom bloßen Zufall abhängig, und im besten Fall, wenn nämlich das Volk sich auf ihre Seite schlägt, die Insurrection unvermeidlich ist, welche in einer guten Verfassung so unmöglich sein muß, als in einer Maschine."

Es ist daher, nach Schellings Meinung, an kein sicheres Bestehen auch nur einer einzelnen, wenn schon der Idee nach vollkommenen Staatsverfassung zu denken, ohne eine

über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten, die sich wechselseitig unter einander ihre Verfassung garantiren, welche allgemeine, wechselseitige Garantie aber wiederum nicht möglich ist, ehe, erstens, die Grundsätze der wahren Rechtsverfassung allgemein verbreitet sind, so, daß alle einzelne Staaten nur ein Interesse haben, die Verfassung aller zu erhalten, und ehe, zweitens, diese Staaten sich ebenso wieder einem gemeinschaftlichen Gesetz unterwerfen, wie zuvor die Individuen, indem sie den einzelnen Staat bildeten, gethan haben, so, daß die einzelnen Staaten nun wiederum zu einem Staat der Staaten gehören, und für die Streitigkeiten der Völker unter einander ein allgemeiner Völkerareopag, zusammengesetzt aus Mitgliedern aller cultivirten Nationen, existirt, welchem gegen jedes einzelne rebellische Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebote steht.

Allein hier stoßen wir auf ein ähnliches Bedenken, wie oben. Es ist nämlich schlechthin nicht zu begreifen, wie eine solche allgemeine, auch über die einzelnen Staaten wieder sich verbreitende Rechtsverfassung, durch welche diese aus dem Naturstande, in welchem sie bis dahin gegeneinander standen, heraustreten, durch Freiheit zu realisiren sei, da doch diese eben in dem wechselseitigen Verhältniß der Staaten ihr verwegenstes und uneingeschränktestes Spiel treibt. Wir müssen also auch hier, in dem Ganzen der allgemeinen Staatenverhältnisse und ihrer Entwicklung, mit einem Worte, in der Geschichte, wieder dasjenige Gesetz aufsuchen, nach welchem zu der Freiheit die Nothwendigkeit, zu dem rein subjectiven Spiel der Willkühr die objective Realität einer ordnenden Regel hinzutritt.

Den Charakter oder Begriff der Geschichte bestimmt Schelling durch folgende zwei Momente. Einmal, sagt er,

kann von Geſchichte nur da die Rede ſein, wo ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen ſo realiſirt wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm zuſammenſtimmt. Was nach einer erkannten Regel geſchieht, periodiſch wiederkehrt, überhaupt ein Erfolg, der ſich a priori berechnen läßt, kann nicht als ein hiſtoriſches Object angeſehen werden. Wenn man daher von einer Naturgeſchichte ſpricht, ſo darf man dies nicht auf die einzelnen Naturobjecte beziehen (für dieſe giebt es nur eine Naturbeſchreibung), ſondern einzig und allein auf die Natur im Ganzen und Großen, indem man ſich nämlich vorſtellt, als ob die Natur, in ihren Productionen ſcheinbar frei, die ganze Mannigfaltigkeit derſelben durch ſtetige Abweichungen von einem urſprünglichen Originale allmälig hervorgebracht habe. Eine ſolche Geſchichte der hervorbringenden Natur würde alſo dieſe darſtellen als mit einer und derſelben Summe oder Proportion der Kräfte, welche ſie nie überſchreiten könnte, auf verſchiedene Weiſe ſchaltend; ſie würde in jenem Hervorbringen zwar eine gewiſſe Freiheit erblicken (inſofern wir nämlich die Richtungen der productiven Thätigkeit der Natur nicht a priori zu beſtimmen vermögen), aber doch zugleich auch Geſetzmäßigkeit, wegen der Eingeſchränktheit und Regelmäßigkeit, welche durch die Proportion der ihr zu Gebote ſtehenden Kräfte in ſie gelegt iſt. So belehrt uns alſo ſchon die Analogie der Naturgeſchichte, daß Geſchichte weder mit abſoluter Freiheit, noch mit abſoluter Geſetzmäßigkeit oder Nothwendigkeit beſtehen könne, ſondern daß vielmehr ihr Weſen in der Identität der Freiheit und der Nothwendigkeit begründet ſei.

Das zweite Merkmal in dem Begriff der Geſchichte iſt dieſes, daß ein ſolches ſucceſſives Realiſiren eines Ideals (wie wir es oben als den einzigen Gegenſtand der Geſchichte

anerkannt haben), wo nur der Progreß als Ganzes, gleichsam für eine intellectuelle Anschauung, dem Ideal Genüge thut, lediglich durch solche Wesen als möglich gedacht werden kann, welchen der Charakter einer Gattung zukommt, weil nämlich das Individuum, eben dadurch, daß es dies ist, das Ideal zu erreichen unfähig ist, das Ideal aber, welches nothwendig ein bestimmtes ist, doch realisirt werden muß. Dazu gehört nun, daß jedes folgende Individuum gerade da eingreife, wo das vorhergegangene aufhört, daß also zwischen den auf einander folgenden Individuen Continuität und, wenn Das, was im Progressus der Geschichte realisirt werden soll, etwas nur durch Vernunft und Freiheit Mögliches ist, Tradition oder Ueberlieferung möglich sei.

Diese zweite Bestimmung, daß nämlich die Geschichte die allmälige Realisirung eines allgemeinen, unveränderlichen Ideals durch das bewußte Zusammenwirken der Individuen sei, weist uns abermals hin auf die Idee eines in dem geschichtlichen Verlaufe enthaltenen Dualismus von Freiheit und Gesetzmäßigkeit, von bewußter That und bewußtlosem, d. h. vorausbestimmtem Geschehen.

Ebendahin führt uns endlich auch eine Reflexion über den Zweck der Geschichte. Dieser ist, wie wir schon oben gesehen haben, kein anderer, als: das allmälige Entstehen einer weltbürgerlichen Verfassung. Alles Uebrige, was sonst gewöhnlich in die Geschichte aufgenommen wird, der Fortgang der Künste, der Wissenschaften u. s. w., gehört eigentlich gar nicht in die Geschichte oder dient doch in derselben blos entweder als Document, oder als Mittelglied, weil auch die Entdeckungen in Künsten und Wissenschaften hauptsächlich dadurch, daß sie die Mittel, sich gegenseitig zu schaden, vervielfältigen und erhöhen, und eine

Menge anderer, vorher ungekannter Uebel herbeiführen, dazu dienen, den Fortschritt der Menschheit zur Errichtung einer allgemeinen Rechtsverfassung zu beschleunigen. Daher können auch die Fortschritte des Menschengeschlechts weder nach der sittlichen Veredlung der Einzelnen (wofür es keinen allgemeinen Maßstab giebt), noch nach dem Fortschritt in Kunst und Wissenschaft (worin, in vieler Hinsicht, eher ein Rückschritt stattgefunden hat, wenn wir deren Standpunkt im Alterthum mit dem der Gegenwart vergleichen), sondern einzig und allein nach der allmäligen Annäherung der Menschheit zu dem ihr gesteckten Ziel, der Realisirung einer vollkommenen Rechtsverfassung, gemessen werden, ein Ziel, dessen endliche Erreichung jedoch weder aus der Erfahrung, soweit sie bis jetzt abgelaufen ist, geschlossen, noch auch theoretisch, aus Gründen a priori, bewiesen werden kann, sondern nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen sein wird.

Wie Dem aber auch sei, so steht doch so Viel fest, daß eine allgemeine Rechtsverfassung, wenn auch nur im Ideale, die höchste Aufgabe der Menschheit und der letzte Zweck aller Geschichte ist, denn die allgemeine Rechtsverfassung ist Bedingung der Freiheit, weil es ohne sie für die Freiheit keine Bürgschaft giebt. „Die Freiheit," sagt Schelling sehr treffend, „welche nicht durch eine allgemeine Naturordnung garantirt ist, existirt nur precär und ist, wie in den meisten unserer jetzigen Staaten, eine nur parasitisch gedeihende Pflanze, welche, einer nothwendigen Inconsequenz gemäß, im Allgemeinen geduldet wird, doch so, daß der Einzelne seiner Freiheit nie sicher ist. So soll es nicht sein. Die Freiheit soll keine Vergünstigung sein oder ein Gut, das nur gleich einer verbotenen Frucht genossen werden darf. Die Freiheit muß garantirt sein durch eine

Ordnung, welche so offen und so unveränderlich ist, wie die der Natur.“

Eben diese Idee aber einer streng geordneten Rechtsverfassung, als der nothwendigen Bürgschaft der Freiheit, verweist uns abermals auf die Frage, wie Freiheit und Nothwendigkeit zusammen bestehen können, denn die Rechtsverfassung selbst kann immer wieder nur durch Freiheit, durch die That des Menschen, und zwar nicht des einzelnen Menschen, sondern der ganzen Gattung zu Stande gebracht werden. Der Schauplatz der menschlichen Thaten aber, insofern sie sich auf die Gattung, auf die Menschheit im Ganzen beziehen, ist, wie wir sahen, die Geschichte. Es ergiebt sich auch aus dieser Betrachtung für die Geschichte das Problem: Wie kann durch die freien oder willkührlichen Handlungen der vielen einzelnen Individuen — welche Handlungen, eben als freie, durchaus in sich keinen Grund des Zusammenstimmens zu einer objectiven Einheit und Gesetzmäßigkeit enthalten — dennoch eine solche Gesetzmäßigkeit, ein geregelter Verlauf der Geschichte und eine objective Ordnung des Ganzen realisirt werden? Wie kann die Menschheit, während jedes einzelne Glied derselben mit vollkommner subjectiver Freiheit seinen Weg verfolgt und also kein Einziger der Uebereinstimmung des Andern mit seinen Zwecken und Handlungen versichert ist, dennoch im Ganzen einen festen, streng geordneten Plan verfolgen, wie es nothwendig ist, wenn die Geschichte der Menschheit nicht entweder ein bloßes Spiel subjectiver Willkühr, oder ein todter, starrer Mechanismus sein soll?

Die Auflösung dieses Problems erfolgt durch die Idee eines über den beiden Gegensätzen, der Freiheit und der Nothwendigkeit, dem Subjectiven und dem Objectiven, Stehenden und sie in sich zur absoluten Identität Ausglei-

chenden. Dieſes abſolut Identiſche kann, eben als das abſolut Einfache, nicht Gegenſtand des Wiſſens, ſondern nur des Glaubens, d. h. des ewigen Vorausſetzens im Handeln ſein. Die Spur ſeines Waltens finden wir in der Geſetzmäßigkeit, welche, als das Gewebe einer unbekannten Hand, durch das freie Spiel der Willkühr in der Geſchichte ſich hindurchzieht. Wir nennen dies Walten des Abſoluten in der Geſchichte die Vorſehung.

„Es giebt," ſagt Schelling, „drei verſchiedene Syſteme oder Geſichtspunkte der Geſchichtsbetrachtung. Richtet ſich unſre Reflexion nur auf das Bewußtloſe oder Objective in allem Handeln, ſo müſſen wir alle freie Handlungen, alſo auch die ganze Geſchichte, als ſchlechthin prädeterminirt annehmen, nicht durch eine bewußte, ſondern durch eine völlig blinde Vorherbeſtimmung, die durch den dunkeln Begriff des Schickſals ausgedrückt wird, welches das Syſtem des Fatalismus iſt. Richtet ſich die Reflexion allein auf das Subjective, willkührlich Beſtimmende, ſo entſteht ein Syſtem der Irreligion und des Atheismus, nämlich die Behauptung, daß in allem Thun und Handeln kein Geſetz und keine Nothwendigkeit ſei. Erhebt ſich aber die Reflexion bis zu jenem Abſoluten, was der gemeinſchaftliche Grund der Harmonie zwiſchen der Freiheit und dem Intelligenten iſt, ſo entſteht uns das Syſtem der Vorſehung, d. h. Religion in der einzig wahren Bedeutung des Worts."

Schelling unterſcheidet dieſen Begriff der Vorſehung aufs Strengſte von der Idee einer moraliſchen Weltordnung, wie ſie z. B. Fichte aufgeſtellt hatte. Bei dieſer Letztern nämlich denken wir uns ein bewußtes Zuſammenſtimmen aller Individuen, vermöge der idealen Freiheit ihres Willens oder ihrer Vernunft, in einem und demſelben moraliſchen Zwecke; die moraliſche Weltordnung beruht alſo

weſentlich auf der Freiheit der Einzelnen; ſie iſt keine höhere Macht, welche die bewußte That des Individuums mit unbewußter, geheimer Gewalt in voraus beſtimmten Bahnen lenke; es fehlt ihr das eine, weſentliche Grundmoment, das Moment der objectiven Nothwendigkeit und Geſetzmäßigkeit; ſie iſt, mit einem Worte, eine bloße Idee oder ein bloßes Ideal der freien praktiſchen Vernunft. Dieſe Idee der moraliſchen Weltordnung ſtellt alſo nur das Problem ſelbſt dar, als eine Forderung, welche die praktiſche Vernunft an ſich und Andre ſtellt; die freien Handlungen der Menſchen ſollen zu einem harmoniſchen Ganzen zuſammenſtimmen; die Idee der Vorſehung dagegen löſt das Problem auf; ſie giebt an, wie dieſe Einſtimmung wirklich erreicht werde, nämlich, durch das Walten eines höhern Prinzips in der Geſchichte, des Abſoluten.

Schelling entwickelt und beſtimmt dieſen Begriff der Vorſehung weiter in den folgenden Sätzen:

„Wenn nun aber jenes Abſolute, welches überall nur ſich offenbaren kann, in der Geſchichte wirklich und vollſtändig ſich geoffenbart hätte oder jemals ſich offenbarte, ſo wäre es eben damit um die Erſcheinung der Freiheit geſchehen. Dieſe vollkommene Offenbarung würde erfolgen, wenn das freie Handeln mit der Prädetermination vollſtändig zuſammenträfe. Wäre aber je ein ſolches Zuſammentreffen, d. h. wäre die abſolute Syntheſis je vollſtändig entwickelt, ſo würden wir einſehen, daß Alles, was durch Freiheit im Verlauf der Geſchichte geſchehen iſt, in dieſem Ganzen geſetzmäßig war, und daß alle Handlungen, obgleich ſie frei zu ſein ſchienen, doch nothwendig waren, eben um dieſes Ganze hervorzubringen. Der Gegenſatz zwiſchen der bewußten und der bewußtloſen Thätigkeit iſt nothwendig ein unendlicher, denn, wäre er je aufgehoben, ſo wäre auch die Erſcheinung

der Freiheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihm beruht. Wir können uns alſo keine Zeit denken, in welcher ſich die abſolute Syntheſis, d. h., wenn wir uns empiriſch ausdrücken, der Plan der Vorſehung entwickelt hätte.

Wenn wir uns die Geſchichte als ein Schauſpiel denken, in welchem Jeder, der daran Theil hat, ganz frei und nach Gutdünken ſeine Rolle ſpielt, ſo läßt ſich eine vernünftige Entwicklung dieſes verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es ein Geiſt iſt, der in Allen dichtet, und daß der Dichter, deſſen bloße Bruchſtücke (disjecti membra poëtae) die einzelnen Schauſpieler ſind, den objectiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller Einzelnen ſchon zum Voraus ſo in Harmonie geſetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun aber der Dichter, unabhängig von ſeinem Drama, ſo wären wir nur die Schauſpieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Iſt er nicht, unabhängig von uns, ſondern offenbart und enthüllt er ſich nur ſucceſſiv durch das Spiel unſerer Freiheit ſelbſt, ſo ſind wir Mitdichter des Ganzen und Selbſterfinder der beſondern Rolle, die wir ſpielen. Der letzte Grund der Harmonie zwiſchen der Freiheit und dem Objectiven (Geſetzmäßigen) kann alſo nie vollſtändig objectiv werden, wenn die Erſcheinung der Freiheit beſtehen ſoll. Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Abſolute, d. h. ihr Handeln iſt ſelbſt abſolut, inſofern weder frei, noch unfrei und ebendeswegen auch nothwendig. Aber, wenn nun die Intelligenz aus dem abſoluten Zuſtand, d. h. aus der allgemeinen Identität, in welcher ſich Nichts unterſcheiden läßt, heraustritt und ſich ihrer bewußt wird, welches dadurch geſchieht, daß ihr Handeln ihr objectiv wird, übergeht in die objective Welt, ſo trennt ſich das Freie und Nothwendige in demſelben. Frei iſt es nur als innere Erſcheinung, und darum ſind wir und

glauben wir innerlich immer frei zu ſein, obgleich die Erſcheinung unſerer Freiheit, oder unſere Freiheit, inſofern ſie übergeht in die objective Welt, ebenſo unter Naturgeſetze tritt, wie jede andere Begebenheit.“

Hieraus ergiebt ſich nun der wahre Begriff der Geſchichte, den Schelling ſo ausſpricht:

„Die Geſchichte als Ganzes iſt eine fortgehende, allmälig ſich enthüllende Offenbarung des Abſoluten. Man kann in der Geſchichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorſehung oder Gott ſelbſt gleichſam ſichtbar iſt. Denn Gott iſt nie, wenn Sein Das iſt, was in der objectiven Welt ſich darſtellt; wäre er, ſo wären wir nicht; aber er offenbart ſich fortwährend. Der Menſch führt durch ſeine Geſchichte einen fortwährenden Beweis von dem Daſein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geſchichte vollendet ſein kann. Es kommt Alles darauf an, daß man jene Alternative einſehe. Iſt Gott, d. h. iſt die objective Welt eine vollkommene Darſtellung Gottes, oder, was daſſelbe iſt, das vollſtändige Zuſammentreffen des Freien mit dem Bewußtloſen, ſo kann Nichts anders ſein, als es iſt. Aber die objective Welt iſt es ja nicht. Oder iſt ſie etwa wirklich eine vollſtändige Offenbarung Gottes? Iſt nun die Erſcheinung der Freiheit nothwendig unendlich, ſo iſt auch die vollſtändige Entwicklung der abſoluten Syntheſis eine unendliche und die Geſchichte ſelbſt eine nie ganz geſchehene Offenbarung jenes Abſoluten, das, zum Behuf des Bewußtſeins, alſo auch nur zum Behuf der Erſcheinung, in das Bewußte und Bewußtloſe, Freie und Anſchauende ſich trennt, ſelbſt aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwiſchen Beiden iſt.

Es giebt drei Perioden jener Offenbarung des Absoluten, also auch drei Perioden der Geschichte.

„Die erste Periode ist die, in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht, kalt und bewußtlos, auch das Größte und Herrlichste zerstört; in diese Periode der Geschichte, welche wir die tragische nennen können, gehört der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener großen Reiche, von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen schließen, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist. Die zweite Periode der Geschichte ist die, in welcher, was in der ersten als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht erschien, als Natur sich offenbart, und das dunkle Gesetz, das in jener herrschend war, wenigstens in ein offenes Naturgesetz verwandelt erscheint, das die Freiheit und die ungezügeltste Willkühr zwingt, einem Naturplan zu dienen und so allmälig wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herbei führt. Diese Periode scheint von der Ausbreitung der großen römischen Republik zu beginnen, von welcher an die ausgelassenste Willkühr, in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungssucht sich äußernd, indem sie zuerst die Völker allgemein unter einander verband und, was bisher von Sitten und Gesetzen, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung brachte, bewußtlos und selbst wider ihren Willen einem Naturplan zu dienen gezwungen wurde, der in seiner vollständigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund und den universellen Staat herbeiführen muß. Alle Begebenheiten, die in diese Periode fallen, sind daher auch als bloße Naturerfolge anzusehen, so wie selbst

der Untergang des römiſchen Reichs weder eine tragiſche, noch moraliſche Seite hat, ſondern nach Naturgeſetzen nothwendig und eigentlich nur ein an die Natur entrichteter Tribut war.

Die dritte Periode der Geſchichte wird die ſein, wo Das, was in der frühern als Schickſal und als Natur erſchien, ſich als Vorſehung entwickeln, und offenbar werden wird, daß ſelbſt Das, was bloßes Werk des Schickſals oder der Natur zu ſein ſchien, ſchon der Anfang einer auf unvollkommene Weiſe ſich offenbarenden Vorſehung war.

Wann dieſe Periode ſein werde, wiſſen wir nicht zu ſagen. Aber wenn dieſe Periode ſein wird, dann wird auch Gott ſein.''

Wir ſtellen dieſer Deduction der Geſchichte und ihrer Perioden, wie ſie Schelling in dem ,,Syſtem des Idealismus'' entwickelt, ſogleich die andere gegenüber, welche ſich in deſſen Schrift ,,über die Methode des akademiſchen Studiums'' findet. Schelling bezieht ſich zwar in dieſer letztern ausdrücklich auf jene erſtere, allein nichtsdeſtoweniger ſind beide in mehr als einer Hinſicht verſchieden. In der ſpätern Bearbeitung nämlich ſtellt Schelling die drei Perioden der Geſchichte folgendermaßen dar:

,,Die ewige Nothwendigkeit,'' ſagt er, ,,offenbart ſich, in der Zeit der Identität mit ihr, als Natur, wo der Widerſtreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinſchaftlichen Keim des Endlichen verſchloſſen ruht. So in der Zeit der ſchönſten Blüthe der griechiſchen Religion und Poeſie. Mit dem Abfall von ihr offenbart ſie ſich als Schickſal, indem ſie in den wirklichen Widerſtreit mit der Freiheit tritt. Dies war das Ende der alten Welt, deren Geſchichte ebendeswegen, im Ganzen genommen, als die tragiſche Periode betrachtet werden kann. Die neue Welt beginnt mit einem

allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menschen von der Natur. Nicht die Hingabe an diese selbst ist die Sünde, sondern, so lange sie ohne Bewußtsein des Gegentheils ist, vielmehr das goldne Zeitalter. Das Bewußtsein darüber hebt die Unschuld auf und fordert daher auch unmittelbar die Versöhnung und die freiwillige Unterwerfung, in der die Freiheit als besiegt und siegend zugleich aus dem Kampfe hervorgeht. Diese bewußte Versöhnung, die an die Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur und an die der Entzweiung mit dem Schicksal tritt und auf einer höhern Stufe die Einheit wieder herstellt, ist in der Idee der Vorsehung ausgedrückt. Das Christenthum also leitet in der Geschichte jene Periode der Vorsehung ein, wie die in ihm herrschende Anschauung des Universums die Anschauung desselben als Geschichte und als einer Welt der Vorsehung ist."

In dieser Deduction der Geschichte haben nicht allein die beiden ersten Perioden ihre Stellung vertauscht, indem hier die Periode der Natur auf die des Schicksals folgt, während sie in der frühern Darstellung ihr vorausging, sondern es wird auch die dritte Periode, die der Vorsehung, welche dort als noch nicht eingetreten, sondern als erst zukünftig geschildert ward, hier als mindestens eingeleitet, nämlich durch den Eintritt des Christenthums in die Welt, betrachtet.

Sodann müssen wir noch bemerken, daß Schelling in der zuletzt genannten Schrift die Geschichte überhaupt nicht sowohl als die bloße Bestätigung oder Verwirklichung der Rechts- und Staatsideen faßt, sondern als die allgemeinste und höchste Darstellung der Offenbarung des Absoluten, namentlich im Christenthum, daher der Charakter der Geschichte hier mehr ein religiöser und speziell christlicher, weniger ein praktischer ist, als dort Wir werden daher

bei der Betrachtung der von Schelling in der Schrift über das akademiſche Studium niedergelegten Anſichten über das Chriſtenthum auch auf die Geſchichte, als die Darſtellung des Chriſtenthums in ſeiner nothwendigen Entwicklung, zurückkommen. Für jetzt führen wir nur noch einige Stellen aus jener Schrift an, welche über das Prinzip und die Methode der Geſchichte und der Geſchichtsſchreibung im Allgemeinen handeln.

Schelling giebt als höchſtes Prinzip der Geſchichte auch hier Das an, daß man die Geſchichte weder als eine Reihe zufälliger Begebenheiten, noch als blos empiriſche Nothwendigkeit betrachten dürfe, ſondern daß man vielmehr erkennen müſſe, wie die Geſchichte aus einer ewigen Einheit komme und ihre Wurzel ebenſo im Abſoluten habe, wie die Natur oder irgend ein andrer Gegenſtand des Wiſſens. „Die Geſchichte," ſagt er, „iſt inſofern die höhere Potenz der Natur, als ſie im Idealen ausdrückt, was dieſe im Realen; dem Weſen nach aber iſt ebendeswegen Daſſelbe in Beiden, nur verändert durch die Beſtimmung oder Potenz, unter der es geſetzt iſt. Könnte in Beiden das reine Anſich erblickt werden, ſo würden wir Daſſelbe, was in der Geſchichte ideal, in der Natur real vorgebildet erblicken."

„Die Zufälligkeit der Begebenheiten und Handlungen," heißt es an einer andern Stelle, „findet der gemeine Verſtand vorzüglich durch die Zufälligkeit der Individuen begründet. Ich frage dagegen: was iſt denn dieſes oder jenes Individuum Andres, als eben Das, welches dieſe oder jene beſtimmte Handlung ausgeführt hat? Einen andern Begriff giebt es von ihm nicht; war alſo die Handlung nothwendig, ſo war es auch das Individuum. Was ſelbſt von einem noch untergeordneten Standpunkt allein als frei und demnach als objectiv zufällig in allem Handeln erſcheinen kann, iſt blos,

daß das Individuum von Dem, was vorherbeſtimmt und nothwendig iſt, dieſes Beſtimmte gerade zu ſeiner That macht; übrigens aber und was den Erfolg betrifft, iſt es, im Guten wie im Böſen, Werkzeug der abſoluten Nothwendigkeit.

Die empiriſche Nothwendigkeit iſt nichts Anders, als eine Art, die Zufälligkeit durch ein Zurückſchieben der Nothwendigkeit ins Unendliche zu verlängern. Wenn wir dieſe Art der Nothwendigkeit in der Natur nur für die Erſcheinung gelten laſſen, wie vielmehr in der Geſchichte? Wer, von höherem Sinn, wird ſich bereden, daß Begebenheiten, wie die Ausbildung des Chriſtenthums, die Völkerwanderung, die Kreuzzüge und ſo viele andere große Ereigniſſe, ihren wahren Grund in dem empiriſchen Urſachen gehabt haben, die man gewöhnlich dafür ausgiebt? Und wenn dieſe wirklich obwalteten, ſo ſind ſie in dieſer Beziehung wiederum nur die Werkzeuge einer ewigen Ordnung der Dinge.“

Schelling unterſcheidet die eigentliche Conſtruction der Geſchichte von der Geſchichtsſchreibung, und, indem er die Erſtere für die Philoſophie in Anſpruch nimmt, betrachtet er die Letztere unter dem Geſichtspunkte einer empiriſchen Wiſſenſchaft, ohne jedoch ihren höheren Zweck, den einer Darſtellung des Idealen in dem Empiriſchgegebenen, aus dem Auge zu ſetzen. „Der empiriſche Standpunkt der Geſchichte,“ ſagt er, „hat wieder zwei Seiten, die der reinen Aufnahme und Ausmittlung des Geſchehenen, welche Sache des Geſchichtsforſchers iſt, der von dem Hiſtoriker, als ſolchem, nur die eine Seite repräſentirt, die der Verbindung des empiriſchen Stoffs nach einer Verſtandesidentität oder, weil die Letztere nicht in den Begebenheiten an und für ſich ſelbſt liegen kann, indem dieſe empiriſch vielmehr zufällig und nicht harmoniſch erſcheinen, der Anord-

nung nach einem durch das Subject entworfenen Zweck, der insofern didaktisch oder politisch ist. Diese Behandlung der Geschichte in ganz bestimmter, nicht allgemeiner Absicht ist, was, der von den Alten festgesetzten Bedeutung zufolge, die pragmatische heißt. So ist Polybius, der sich über diesen Begriff ausdrücklich erklärt, pragmatisch wegen der ganz bestimmten, auf die Technik des Kriegs gerichteten Absicht seiner Geschichtsbücher; so Tacitus, weil er Schritt vor Schritt an dem Verfall des römischen Staats die Wirkungen der Sittenlosigkeit und des Despotismus darstellt.

Die Modernen sind geneigt, den pragmatischen Geist für das Höchste in der Historie zu halten und zieren sich selbst untereinander mit dem Prädicat desselben, als mit dem größten Lobe. Aber eben wegen ihrer subjectiven Abhängigkeit wird Niemand, der Sinn hat, die Darstellungen der beiden angeführten Geschichtschreiber in den ersten Rang der Historie setzen. Bei den Deutschen hat es nun überdies mit dem pragmatischen Geist in der Regel die Bewandtniß, wie bei dem Famulus in Goethes Faust: „Was sie den Geist der Zeiten nennen, ist ihr eigener Geist, worin die Zeiten sich bespiegeln.“ In Griechenland ergriffen die erhabensten, gereiftesten, erfahrungsreichsten Geister den Griffel der Geschichte, um sie wie mit ewigen Charakteren zu schreiben. Herodotus ist ein wahrhaft Homerischer Kopf, im Thucydides concentrirt sich die ganze Bildung des Perikleischen Zeitalters zu einer göttlichen Anschauung. In Deutschland, wo die Wissenschaft immer mehr eine Sache der Industrie wird, wagen sich gerade die geistlosesten Köpfe an die Geschichte. Welch ein widerlicher Anblick, das Bild großer Begebenheiten und Charaktere, im Organ eines kurzsichtigen und einfältigen Menschen entworfen, besonders wenn er sich noch Gewalt anthut, Verstand zu haben und diesen etwa darein setzt, die Größe der Zeiten

und Völker nach beſchränkten Anſichten, z. B. Wichtigkeit des Handels, dieſen oder jenen nützlichen oder verderblichen Erfindungen zu ſchätzen und überhaupt einen ſo viel möglich gemeinen Maßſtab an alles Erhabene zu legen, oder wenn er auf der andern Seite den hiſtoriſchen Pragmatismus darin ſucht, ſich ſelbſt durch Räſonniren über die Begebenheiten oder Ausſchmücken des Stoffs mit leeren rhetoriſchen Floskeln geltend zu machen, z. B. von den beſtändigen Fortſchritten der Menſchheit und wie wir's denn zuletzt ſo herrlich weit gebracht.

Auch Kants Plan einer Geſchichte im weltbürgerlichen Sinn beabſichtigt eine bloße Verſtandesgeſetzmäßigkeit im Ganzen derſelben, die nur höher, nämlich in der allgemeinen Nothwendigkeit der Natur, geſucht wird, durch welche aus dem Krieg der Friede, zuletzt ſogar der ewige, und aus vielen andern Verirrungen endlich die ächte Rechtsverfaſſung entſtehen ſoll. Allein dieſer Plan der Natur iſt ſelbſt nur der empiriſche Wiederſchein der wahren Nothwendigkeit, ſo wie die Abſicht einer darnach geordneten Geſchichte nicht ſowohl eine weltbürgerliche, als eine bürgerliche heißen müßte, den Fortgang nämlich der Menſchheit zum ruhigen Verkehr, Gewerbe und Handelsbetrieb unter ſich und dieſes ſonach überhaupt als die höchſten Früchte des Menſchenlebens und ſeiner Anſtrengungen darzuſtellen."

Der dritte und allein richtige Standpunkt der Geſchichtsſchreibung iſt der Standpunkt der hiſtoriſchen Kunſt, denn die Kunſt iſt es, wodurch die Geſchichte, indem ſie Wiſſenſchaft des Wirklichen als ſolchen iſt, zugleich über Daſſelbe hinaus, auf das höhere Gebiet des Idealen erhoben wird, auf dem die Wiſſenſchaft ſteht. „Erſt dann," ſagt Schelling, „erhält die Geſchichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empiriſchen Urſachen, indem ſie den Ver-

ſtand befriedigen, als Werkzeuge und Mittel der Erſcheinung einer höhern Nothwendigkeit gebraucht werden. In ſolcher Darſtellung kann die Geſchichte die Wirkung des größten und erſtaunenswürdigſten Dramas nicht verfehlen, das nur in einem unendlichen Geiſte gedichtet ſein kann.“

Wie ſoll nun aber der Hiſtoriker dieſe Darſtellung der höheren Nothwendigkeit in der ſcheinbaren Zufälligkeit empiriſcher Begebenheiten zu Stande bringen? „Er ſoll,“ ſo will Schelling, „wahrhaft weder auf dem religiöſen noch auf dem philoſophiſchen Standpunkt ſtehen. Er wird demnach auch jene Identität der Freiheit und Nothwendigkeit in dem Sinne darſtellen müſſen, wie ſie vom Geſichtspunkt des Wirklichen aus erſcheint, den er auf keine Weiſe verlaſſen darf. Von dieſem aus aber iſt ſie nur als unbegriffene und ganz objective Identität erkennbar, als Schickſal.

Die Meinung iſt nicht, daß der Geſchichtſchreiber das Schickſal im Munde führe, ſondern daß es durch die Objectivität ſeiner Darſtellung von ſelbſt und ohne Zuthun erſcheine. Durch die Geſchichtsbücher des Herodotus gehen Verhängniß und Vergeltung als unſichtbare, überall waltende Gottheiten; in dem höheren und völlig unabhängigen Styl des Thucydides, der ſich ſchon durch die Einführung der Reden dramatiſch zeigt, iſt jene höhere Einheit in der Form ausgedrückt und ganz bis zur äußeren Erſcheinung gebracht.“

In der Anweiſung, welche Schelling für das Studium der Geſchichte giebt, hebt er beſonders den Einfluß eines kräftigen öffentlichen und nationalen Lebens für die Geſchichtsſchreibung hervor. So ſagt er unter Andrem:

„Wer ſich zum hiſtoriſchen Künſtler bilden will, halte ſich einzig an die großen Muſter der Alten, welche, nach dem Zerfall des allgemeinen und öffentlichen Lebens, nie wieder

erreicht werden konnten. Wenn wir von Gibbon abſehen, deſſen Werk die umfaſſende Conception und die ganze Macht des großen Wendepunktes der neueren Zeit für ſich hat, obgleich er nur Redner nicht Geſchichtſchreiber iſt, exiſtiren blos wahrhaft nationelle Hiſtoriker, unter denen die ſpätere Zeit nur Machiavelli und Joh. Müller nennen wird. Aber überhaupt Alles, was Wiſſenſchaft und Kunſt, was ein erfahrungsreiches und öffentliches Leben vermögen, muß dazu beitragen, den Hiſtoriker zu bilden.''

Als den Gegenſtand der Geſchichte im engern Sinne (alſo nicht mehr, wie früher, als höchſten, ja einzigen Endzweck derſelben) beſtimmt Schelling in der angeführten Schrift die Bildung eines objectiven Organismus der Freiheit oder des Staats.

Die Idee des Staats kann nicht aus der Erfahrung genommen werden, da dieſe hier vielmehr ſelbſt erſt nach Ideen geſchaffen werden und der Staat als Kunſtwerk erſcheinen ſoll.

Für eine ſolche ächte, aus Ideen geführte Conſtruction des Staats ſtellt Schelling als einziges Muſter die Republik Platos auf. Ueberhaupt ſcheint Schelling die Anſicht zu hegen, daß der wahre Begriff des Staats nur im Alterthume ſeine Realiſirung gefunden habe und daß die moderne Zeit ſich nicht zu demſelben zu erheben vermöge. ,,Die wiſſenſchaftliche Conſtruction des Staats,'' ſagt er, ,,würde, was das innere Leben deſſelben betrifft, kein entſprechendes hiſtoriſches Element in den ſpätern Zeiten finden. Das Privatleben hat ſich von dem öffentlichen getrennt und, da in der gänzlichen Zurückziehung des allgemeinen und öffentlichen Geiſtes von dem einzelnen Leben dieſes als die rein endliche Seite des Staats und völlig todt zurückgeblieben iſt, ſo iſt auf die Geſetzmäßigkeit, die in ihm herrſcht, durchaus keine

Anwendung von Ideen und höchstens die eines mechanischen Scharfsinns möglich, um die empirischen Gründe derselben in einzelnen Fällen darzuthun oder streitige Fälle nach jenen zu entscheiden. Was allein von dieser Wissenschaft einer universellen historischen Ansicht fähig sein möchte, ist die Form des öffentlichen Lebens, in wiefern diese aus dem Gegensatze der neuen mit der alten Welt begriffen werden kann und eine allgemeine Nothwendigkeit hat.''

Dieser Gegensatz des antiken und des modernen Staats stellt sich nun nach Schelling in folgenden Momenten dar:

Die Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit kann in einer doppelten Gestalt erscheinen, einer *realen* und einer *idealen*. Die vollkommene Erscheinung jener Harmonie im Realen ist der *Staat*, dessen Idee erreicht ist, sobald das Besondere und das Allgemeine absolut Eins, sobald Alles, was nothwendig ist, zugleich frei, alles frei Geschehende zugleich nothwendig ist. In dieser realen und vollkommnen Form existirte der Staat aber nur in der alten Welt. Indem, mit dem Verfall dieser Welt, auch die objective Harmonie des öffentlichen Lebens verschwand, mußte dieselbe durch das subjective Leben in einer *idealen* Einheit ersetzt werden, welche die *Kirche* ist. Der griechische Staat kannte keine Kirche, weil er als der absolute Staat beide Seiten, das Reale und das Ideale, in ungetrennter Einheit in sich begriff. Die Mysterien selbst waren nur ein Zweig des öffentlichen Lebens.

In dem realen, d. h. dem antiken Staate existirte die Einheit in der Vielheit so, daß sie völlig Eins mit ihr war; im modernen Staate herrscht die Einheit über die Vielheit, aber nicht in absoluter, sondern blos in abstracter Gestalt, d. h. auf äußerliche, mechanische Weise, in der Monarchie, deren Begriff mit dem der Kirche wesentlich verflochten ist.

Dadurch mußte nun wieder die Vielheit oder Menge ganz in Einzelheiten zerfallen und aufhören, Werkzeug des Allgemeinen zu sein.

In dem antiken Staat war die Vielheit selbst wieder zu einer abgeschlossenen Welt (im Sclavenstand) organisirt, als die in sich bestehende *reale* Seite des Staats, während aus dem gleichen Grunde die Freien in dem reinen Aether eines *idealen* Lebens sich bewegten. Die neue Welt ist in allen Beziehungen die Welt der Mischung, wie die alte die der reinen Sonderung und Beschränkung. Die sogenannte bürgerliche Freiheit hat nur die trübste Vermengung der Sclaverei mit der Freiheit, aber kein absolutes und eben dadurch wieder freies Bestehen der Einen oder Andern hervorgebracht. Die Entgegensetzung der Einheit und der Vielheit machte in dem Staat die Mittler nothwendig, die aber in dieser Mitte von Herrschen und Beherrschtsein zu keiner absoluten Welt sich ausbildeten und nur in der Entgegensetzung waren, niemals aber eine unabhängige, ihnen eigenthümlich inwohnende und wesentliche Realität erlangten.

Was unter diesen „Mittlern" zu verstehen sei, hat Schelling nicht deutlicher ausgesprochen; aller Wahrscheinlichkeit nach meint er den *Adel*.

An den bisherigen Versuchen einer naturrechtlichen Construction des Staats tadelt Schelling den Mangel positiver Veranstaltungen für die Energie, die rhythmische Bewegung und die Schönheit des öffentlichen Lebens, überhaupt den Mangel eines positiven, wahrhaft philosophischen Begriffs vom Staate, als einem absoluten Organismus, der nicht um gewisser Zwecke willen (als Bedingung der allgemeinen Glückseligkeit, oder der Befriedigung socialer Triebe, oder der Sicherung der Freiheit aller Einzelnen ꝛc.), sondern einzig und allein *um seiner selbst willen*, als *Selbstzweck* existire.

Dies ſind diejenigen Abſchnitte der Philoſophie Schellings, welche ſich einigermaßen auf dem Boden der Wirklichkeit, der geſellſchaftlichen Intereſſen bewegen. Die weiteren Entwicklungen ſeiner geſchichts- und kulturphiloſophiſchen Ideen, wie ſie in Deſſen ſpäteren Schriften enthalten ſind, verlaſſen dieſen Boden immer mehr und ziehen ſich in das metaphyſiſche Gebiet der Religion zurück. Ebendarum aber hängen dieſelben aufs Engſte zuſammen mit den Fort- und Umbildungen des Syſtems ſelbſt; wir können ſie daher nicht wohl darſtellen, ohne zugleich dieſe Letztern in Betracht zu ziehen und zu dem Ende auf das Prinzip der Schellingſchen Philoſophie im Allgemeinen, das Verhältniß des Endlichen zu dem Abſoluten, zurückzukommen. Bevor wir jedoch dies thun, wollen wir noch in einem kurzen Abriſſe die Ideen Schellings über die Kunſt darſtellen.

Wir beginnen mit der Erklärung, welche Schelling in ſeinem „Syſtem des Idealismus" von dem Weſen der Kunſt giebt.

Das Kunſtproduct, heißt es daſelbſt, iſt das Gegenſtück des Naturproductes. Wie bei dieſem Letztern die bewußtloſe Thätigkeit der Natur ſich unſrer Anſchauung als eine bewußte darſtellt (was die Teleologie mit einem unrichtigen Ausdrucke als ein Schaffen der Natur nach Zwecken bezeichnet), ſo geht, umgekehrt, in der Kunſtproduction die bewußte Thätigkeit des producirenden Ich über in ein bewußtloſes Object, das Product. Mit anderen Worten: Die Natur fängt bewußtlos an und endet bewußt; — ihre Production iſt nicht zweckmäßig, wohl aber das Product. Das Ich dagegen in der Kunſtproduction muß mit Bewußtſein, ſubjectiv, anfangen, und im Bewußtloſen oder objectiv enden; das Ich iſt bewußt der Production nach, bewußtlos in Anſehung des Products.

Auf der andern Seite besteht auch ein Gegensatz, aber zugleich eine gewisse Analogie zwischen dem Kunstproduct und dem Freiheitsproduct oder dem freien Handeln des Menschen. Auch bei diesem nämlich kommt, wie wir sahen, zu dem Bewußtsein oder dem freien Willen des Menschen etwas Bewußtloses, eine äußere Nothwendigkeit hinzu, welche die subjective Willensthätigkeit zu bestimmten, objectiven Aeußerungen oder Bildungen leitet. Allein der Unterschied ist der, daß im freien Handeln die Identität dieser beiden Thätigkeiten, der bewußten und bewußtlosen, der subjectiven Willensthätigkeit des Menschen und der objectiven Macht der Nothwendigkeit, aufgehoben sein muß, eben damit das Handeln als frei erscheine. Die beiden Thätigkeiten können im Handeln nie absolut werden, und das Object des freien Handelns ist daher nothwendig ein unendliches, nie vollständig realisirbares. Die Kunstproduction dagegen bringt eine solche absolute Identität des Bewußtlosen und des Bewußten, des Objectiven und des Subjectiven wirklich hervor; sie ist eben darum kein freies Handeln, wenigstens nicht in allen ihren Momenten, sondern nur einem Theile nach, d. h. der Künstler ist zwar frei, seiner schaffenden Thätigkeit sich bewußt im Acte des Producirens, allein er gelangt eben in diesem Produciren an einen Punkt, wo seine Freiheit, seine bewußte Absicht des Producirens und somit das Produciren selbst aufhört, wo es ihm unmöglich wird, weiter zu produciren. Aller Trieb des Producirens steht mit der Vollendung des Products still; alle Widersprüche sind aufgehoben, alle Räthsel gelöst, der Künstler schaut sich selbst, seine eigne, freie Thätigkeit in dem Kunstproduct an; er fühlt sich befriedigt, überrascht, beglückt; denn, weil in dem Product die Production, also auch die freie Thätigkeit, absolut endet, so schreibt der Künstler das Product selbst

nicht dieſer ſeiner Thätigkeit zu, ſondern betrachtet es gleichſam als freiwillige Gunſt einer höhern Natur, die das Unmögliche durch ihn möglich gemacht hat.

„Dieſes unveränderlich Identiſche," ſagt Schelling, „was zu keinem Bewußtſein gelangen kann und nur aus dem Product widerſtrahlt, iſt für das Producirende eben Das, was für das Handelnde das Schickſal iſt, d. h. eine dunkle, unbekannte Gewalt, die zu dem Stückwerk der Freiheit das Vollendete oder das Objective hinzubringt. Wie jene Macht, welche durch unſer freies Handeln, ohne unſer Wiſſen und ſelbſt wider unſern Willen, nicht vorgeſtellte Zwecke realiſirt, Schickſal genannt wird, ſo wird das Unbegreifliche, was ohne Zuthun der Freiheit, und gewiſſermaßen der Freiheit entgegen, in welcher ewig ſich flieht, was in jener Production vereinigt iſt, zu dem Bewußten das Objective hinzubringt, mit dem dunklen Begiff des Genies bezeichnet.

Daß alle äſthetiſche Production auf einem Gegenſatz von Thätigkeiten beruhe, läßt ſich ſchon aus der Ausſage der Künſtler, daß ſie zur Hervorbringung ihrer Werke unwillkührlich getrieben werden, daß ſie durch die Production derſelben nur einen unwiderſtehlichen Trieb der Natur befriedigen, mit Recht ſchließen, denn wenn jeder Trieb von einem Widerſpruche ausgeht, ſo, daß durch den Widerſpruch die freie Thätigkeit unwillkührlich erzeugt wird, ſo muß auch der künſtleriſche Trieb aus einem ſolchen Trieb eines ſolchen innern Widerſpruchs hervorgehen. Dieſer Widerſpruch aber, da er den ganzen Menſchen mit allen ſeinen Kräften in Bewegung ſetzt, iſt ohne Zweifel ein Widerſpruch, der das Letzte in ihm, die Wurzel ſeines ganzen Daſeins angreift. Es iſt gleichſam, als ob in den ſeltenen Menſchen, welche vor andern Künſtler ſind im höchſten Sinne des Worts, jenes unveränderlich Identiſche, auf welches alles Daſein aufge-

tragen iſt, ſeine Hülle, mit der es ſich in andern umgiebt, abgelegt habe und ſo, wie es unmittelbar von den Dingen afficirt wird, ebenſo auch unmittelbar auf Alles zurückwirke. Es kann alſo nur der Widerſpruch zwiſchen dem Bewußten und dem Bewußtloſen im freien Handeln ſein, welcher den künſtleriſchen Trieb in Bewegung ſetzt, ſo wie es hinwiederum nur der Kunſt gegeben ſein kann, unſer unendliches Streben zu befriedigen und auch den letzten und äußerſten Widerſpruch in uns aufzulöſen.

So wie die äſthetiſche Production ausgeht vom Gefühl eines ſcheinbar unauflöslichen Widerſpruchs, eben ſo endet ſie, nach dem Bekenntniß aller Künſtler und Aller, die ihre Begeiſterung theilen, im Gefühl einer unendlichen Harmonie, und, daß dieſes Gefühl, was die Vollendung begleitet, zugleich eine Rührung iſt, beweiſt ſchon, daß der Künſtler die vollſtändige Auflöſung des Widerſpruchs, die er in ſeinem Kunſtwerk erblickt, nicht ſich ſelbſt, ſondern einer freiwilligen Gunſt der Natur zuſchreibt, die, ſo unerbittlich ſie ihn in Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſetzte, ebenſo gnädig den Schmerz dieſes Widerſpruchs von ihm hinwegnimmt. Denn, ſo wie der Künſtler unwillkührlich und ſelbſt mit innerem Widerſtreben zur Production getrieben wird, ebenſo kommt auch das Objective zu ſeiner Production ohne ſein Zuthun, d. h. ſelbſt objectiv, hinzu. Der Künſtler ſcheint, ſo abſichtsvoll er iſt, doch in Anſehung Deſſen, was das eigentliche Objective in ſeiner Hervorbringung iſt, unter der Einwirkung einer Macht zu ſtehen, die ihn von allen andern Menſchen abſondert und ihn Dinge ausſprechen oder darzuſtellen zwingt, die er ſelbſt nicht vollſtändig durchſieht und deren Sinn unendlich iſt. Da nun jenes abſolute Zuſammentreffen der beiden ſich fliehenden Thätigkeiten ſchlechthin nicht weiter erklärbar, ſondern blos eine Erſcheinung iſt, die, obſchon

unbegreiflich, doch nicht geleugnet werden kann, so ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, das Wunder, das, wenn es auch nur einmal existirt hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte."

Wie wir oben gesehen haben, beruht die Kunst auf der Vereinigung zweier verschiedener Thätigkeiten. Die eine dieser Thätigkeiten, die bewußte, ist Das, was insgemein Kunst genannt wird, was aber nur der eine Theil derselben ist, nämlich Dasjenige in ihr, was mit Bewußtsein, Ueberlegung und Reflexion ausgeübt wird, was auch gelehrt und gelernt, durch Ueberlieferung und durch eigne Uebung erreicht werden kann. Das andre Moment dagegen ist ein Bewußtloses, nicht zu Erlernendes, nicht durch Uebung oder sonst wie Anzueignendes, sondern nur als freie Gunst der Natur Angebornes; man kann es mit einem Worte die Poesie in der Kunst nennen.

Keiner dieser beiden Theile hat ohne den andern Werth; nur in ihrer Vereinigung bringen sie das Höchste hervor. Die Poesie, obgleich sie allgemein als das Herrlichere betrachtet wird, ist doch in ihrer Ausübung so fest an den Fleiß und die Ueberlegung geknüpft, daß sie ohne die Kunst nur gleichsam todte Producte hervorbringt, an welchen kein menschlicher Verstand sich ergötzen kann und welche durch die völlig blinde Kraft, die darin wirksam ist, alles Urtheil und selbst die Anschauung von sich zurückstoßen. Es läßt sich vielmehr umgekehrt noch eher erwarten, daß Kunst ohne Poesie, als daß Poesie ohne Kunst Etwas zu leisten vermöge, theils weil nicht leicht ein Mensch von Natur ohne alle Poesie, obgleich viele ohne alle Kunst sind, theils weil das anhaltende Studium der Ideen großer Meister den ursprünglichen Mangel an objectiver Kraft einigermaßen zu ersetzen im Stande ist,

obgleich dadurch immer nur ein Schein von Poesie entstehen kann, der an seiner Oberflächlichkeit, im Gegensatz gegen die unergründliche Tiefe, welche der wahre Künstler, obwohl er mit der größten Besonnenheit arbeitet, unwillkührlich in sein Werk legt und welche weder er, noch irgend ein Anderer ganz zu durchdringen vermag, so wie an vielen andern Merkmalen, z. B. dem großen Werth, den er auf das blos Mechanische der Kunst legt, an der Armuth der Form, in welcher er sich bewegt u. s. w., leicht unterscheidbar ist.

Da somit weder durch Kunst allein noch durch Poesie allein etwas Vollendetes erreicht wird, so kann dies nur geschehen durch das Genie, welches nicht eine dieser beiden Thätigkeiten, sondern über beiden ist, als die ursprüngliche und absolute Identität beider.

Das Genie ist dadurch von allem Anderem, was blos Talent oder Geschicklichkeit ist, abgesondert, daß durch dasselbe ein Widerspruch aufgelöst wird, der absolut und sonst durch nichts Anders auflösbar ist. In Allem, auch dem gemeinsten und alltäglichsten Produciren, wirkt mit der bewußten Thätigkeit eine bewußtlose zusammen; aber nur ein Produciren, dessen Bedingung ein unendlicher Gegensatz beider Thätigkeiten war, ist ein ästhetisches und nur durch Genie mögliches.

Das Wesen und der Charakter des Kunstproducts, als einer Schöpfung des Genies, läßt sich hiernach durch drei Merkmale bestimmen:

1) Der Grundcharakter des Kunstwerks ist: bewußtlose Unendlichkeit.

2) Der äußere Ausdruck des Kunstwerks ist der Ausdruck der Ruhe.

3) Aus der Vereinigung dieser beiden Merkmale entspringt das wahre Wesen des Kunstwerks, die Schönheit.

Die weitere Entwicklung dieſer Definitionen iſt in den folgenden Sätzen enthalten:

„1) Das Kunſtwerk reflectirt uns die Identität der bewußten und der bewußtloſen Thätigkeit. Aber der Gegenſatz dieſer Beiden iſt ein unendlicher, und er wird aufgehoben ohne alles Zuthun der Freiheit. Der Grundcharakter des Kunſtwerks iſt alſo eine bewußtloſe Unendlichkeit. Der Künſtler ſcheint in ſeinem Werk, außer Dem, was er mit offenbarer Abſicht darein gelegt hat, inſtinctmäßig gleichſam eine Unendlichkeit dargeſtellt zu haben, welche ganz zu entwickeln kein endlicher Verſtand fähig iſt. Um Dies uns durch ein Beiſpiel deutlich zu machen, ſo iſt die griechiſche Mythologie, von der es unleugbar iſt, daß ſie einen unendlichen Sinn und Symbole für alle Ideen in ſich ſchließt, unter einem Volk und auf eine Weiſe entſtanden, welche beide eine durchgängige Abſichtlichkeit in der Erfindung und in der Harmonie, mit der Alles zu Einem großen Ganzen vereinigt iſt, unmöglich annehmen laſſen. So iſt es mit jedem wahren Kunſtwerk, indem jedes, als ob eine Unendlichkeit von Abſichten darin wäre, einer unendlichen Auslegung fähig iſt, wobei man doch nie ſagen kann, ob dieſe Unendlichkeit im Künſtler ſelbſt gelegen habe, oder blos im Kunſtwerke liege. Dagegen in dem Product, welches den Charakter des Kunſtwerks nur heuchelt, Abſicht und Regel an der Oberfläche liegen und ſo beſchränkt und eingeengt erſcheinen, daß das Product nichts Anders, als der getreue Abdruck der bewußten Thätigkeit des Künſtlers und durchaus nur ein Object für die Reflexion, nicht aber für die Anſchauung iſt, welche im Angeſchauten ſich zu vertiefen liebt und nur auf dem Unendlichen zu ruhen vermag.

2) Jede äſthetiſche Production geht aus vom Gefühl eines unendlichen Widerſpruchs, alſo muß auch das Ge-

fühl, das die Vollendung des Kunstproducts begleitet, das Gefühl einer solchen Befriedigung sein, und dieses Gefühl muß auch wiederum in das Kunstwerk selbst übergehen. Der äußere Ausdruck des Kunstwerks ist also der Ausdruck der Ruhe und der stillen Größe, selbst da, wo die höchste Spannung des Schmerzes oder der Freude ausgedrückt werden soll.

3) Jede ästhetische Production geht aus von einer an sich unendlichen Trennung der beiden Thätigkeiten, welche in jedem freien Produciren getrennt sind. Da nun aber diese beiden Thätigkeiten im Product als vereinigt dargestellt werden sollen, so wird durch dasselbe ein Unendliches endlich dargestellt. Aber das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit. Der Grundcharakter jedes Kunstwerkes, welcher die beiden vorhergehenden in sich begreift, ist also die Schönheit und ohne Schönheit ist kein Kunstwerk. Denn ob es gleich erhabene Kunstwerke giebt, und Schönheit und Erhabenheit in gewisser Rücksicht sich entgegengesetzt sind, indem eine Naturscene z. B. schön sein kann, ohne deshalb erhaben zu sein und umgekehrt, so ist doch der Gegensatz zwischen Schönheit und Erhabenheit ein solcher, der nur in Ansehung des Objects, nicht aber in Ansehung des Subjects der Anschauung stattfindet, indem der Unterschied des schönen und erhabenen Kunstwerks nur darauf beruht, daß, wo Schönheit ist, der unendliche Widerspruch im Objecte selbst aufgehoben ist, anstatt daß, wo Erhabenheit ist, der Widerspruch nicht im Object selbst vereinigt, sondern nur bis zu einer Höhe gesteigert ist, bei welcher er in der Anschauung unwillkührlich sich aufhebt, welches dann ebenso Viel ist, als ob ein Object aufgehoben wäre. Es läßt sich auch sehr leicht zeigen, daß die Erhabenheit auf demselben Widerspruch beruht, auf welchem auch die Schönheit beruht, indem immer, wenn ein Object erhaben genannt wird, durch die bewußtlose Thätigkeit eine Größe aufgenommen wird,

welche in die bewußte aufzunehmen unmöglich ist, wodurch denn das Ich mit sich selbst in einen Streit versetzt wird, welcher nur in einer ästhetischen Anschauung enden kann, welche beide Thätigkeiten in unerwartete Harmonie setzt, nur daß die Anschauung, welche hier nicht im Künstler, sondern im anschauenden Subject selbst liegt, völlig unwillkührlich ist, indem das Erhabene (ganz anders als das blos Abentheuerliche, was der Einbildungskraft gleichfalls einen Widerspruch vorhält, welchen aber aufzulösen nicht der Mühe werth ist) alle Kräfte des Gemüths in Bewegung setzt, um den die ganze intellectuelle Existenz bedrohenden Widerspruch aufzulösen."

Das Kunstproduct unterscheidet sich daher nicht blos durch die Art, wie es zu Stande kommt (wovon früher die Rede war), sondern auch seinen Wirkungen nach wesentlich von allen andern Producten sowohl der Natur als der menschlichen Freiheit.

Vom organischen Naturproduct unterscheidet sich das Kunstprodnct hauptsächlich dadurch, daß die organische Production nicht vom Bewußtsein, also auch nicht von dem unendlichen Widerspruch ausgeht, welcher Bedingung der ästhetischen Production ist. Das organische Naturproduct wird also auch nicht nothwendig *schön* sein, und wenn es schön ist, so wird die Schönheit, weil ihre Bedingung in der Natur nicht als existirend gedacht werden kann, als schlechthin zufällig erscheinen, woraus sich das ganz eigenthümliche Interesse an der Naturschönheit, nicht insofern sie Schönheit überhaupt, sondern insofern sie bestimmte *Naturschönheit* ist, erklären läßt. Es erhellt daraus von selbst, was von der Nachahmung der Natur als Prinzip der Kunst zu halten sei, da, weit entfernt, daß die, blos zufällig schöne, Natur der Kunst die Regel gebe, vielmehr, was die Kunst in ihrer

Vollkommenheit hervorbringt, Prinzip und Norm für die Beurtheilung der Naturschönheit ist.

Von dem gemeinen Kunstproducte unterscheidet sich das ästhetische Kunstwerk dadurch, daß jenes allemal seinen Zweck außer sich hat, während das eigentliche Kunstwerk gänzlich von äußern Zwecken unabhängig ist. Aus dieser Unabhängigkeit von äußern Zwecken entspringt jene Heiligkeit und Reinheit der Kunst, welche so weit geht, daß sie nicht etwa nur die Verwandtschaft mit Allem, was blos Sinnenvergnügen ist, oder mit dem Nützlichen, sondern selbst die Verwandtschaft mit Allem, was zur Moralität gehört, ausschlägt, ja selbst die Wissenschaft, welche in Ansehung ihrer Uneigennützigkeit am Nächsten an die Kunst grenzt, blos darum, weil sie immer auf einen Zweck außer sich geht und zuletzt selbst nur als Mittel für das Höchste, die Kunst, dienen muß, weit hinter sich zurück läßt.

Das Verhältniß der Wissenschaft zur Kunst ist nämlich dies, daß die Wissenschaft erst dahin kommen muß, wo die Kunst schon ist. In ihrer höchsten Vollendung würde allerdings die Wissenschaft mit der Kunst zusammenfallen, da Beide dieselbe Aufgabe haben, das Unendliche im Endlichen darzustellen; allein diese Aufgabe ist für die Wissenschaft selbst eine unendliche, d. h. in keinem ihrer einzelnen Ergebnisse vollständig lösbare, während die Kunst in jedem ihrer Producte jene Identität von Unendlichem und Endlichem darstellt. Die ästhetische Anschauung ist die objectiv gewordene intellectuelle Anschauung; die Kunst ist gewissermaßen die praktische Probe auf die Philosophie. Wir würden nie sicher sein können, ob nicht die Grundansicht der Philosophie, welche in der intellectuellen Anschauung ausgedrückt ist, auf einer blos subjectiven Täuschung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, von allen Menschen anerkannte Objectivität oder Verwirkli-

chung dieſer Anſchauung gäbe, d. h. objective Geſtalten, in denen unmittelbar das Ideale im Realen, das Reale im Idealen, Eins von dem Andern untrennbar, angeſchaut wird. Solche Geſtalten aber bietet die Kunſt allein uns dar. Es iſt ein und daſſelbe Vermögen, welches wir in der realen Welt der Dinge als producirend anzuſchauen glauben, und welches wir in der idealen Welt der Kunſt ſelbſt producirend in Thätigkeit verſetzen — die Einbildungskraft oder das Dichtungsvermögen. Wie die ganze Welt nur eine große Dichtung, eine unendliche Ineinsbildung von Idealem und Realem iſt, ſo iſt jede Dichtung, jedes Kunſtwerk eine in ſich abgeſchloſſene und fertige Welt. Der Unterſchied zwiſchen der Kunſtwelt und der wirklichen Welt iſt nur der, daß die Kunſt in jedem einzelnen ihrer Producte eine wirkliche Identität der Gegenſätze, des Unendlichen und des Endlichen, herſtellt, während in der wirklichen Welt niemals eine einzelne Daſeinsform, ſondern nur das Ganze die Auflöſung des in dieſelbe gelegten Widerſpruches enthält. Wenn man freilich in Betracht zieht, daß die äſthetiſche Production von Freiheit ausgeht, und daß eben für die Freiheit jener Gegenſatz der bewußten und der unbewußten Thätigkeit ein abſoluter iſt, ſo giebt es eigentlich auch nur ein abſolutes Kunſtwerk, welches zwar in verſchiednen Exemplaren exiſtiren kann, aber doch nur eins iſt, wenn es gleich in der urſprünglichſten Geſtalt noch nicht exiſtiren ſollte. Es iſt Nichts ein Kunſtwerk, was nicht ein Unendliches unmittelbar oder wenigſtens in Reflexionen darſtellt. Werden wir z. B. auch ſolche Gedichte Kunſtwerke nennen, welche ihrer Natur nach nur das Einzelne und Subjective darſtellen? Dann werden wir auch jedes Epigramm, das nur eine augenblickliche Empfindung, einen gegenwärtigen Eindruck aufbewahrt, mit dieſem Namen belegen müſſen, da doch die großen Meiſter, die ſich in ſolchen

Dichtungsarten geübt, die Objectivität selbst nur durch das Ganze ihrer Dichtungen hervorzubringen suchten, und sie nur als Mittel gebrauchten, ein ganzes unendliches Leben darzustellen, und durch vervielfältigte Spiegel zurückzustrahlen.“

„Die Kunst,“ so schließt Schelling diese Betrachtungen, „ist das einzig, wahre und ewige Organon und Document der Philosophie, welches immer und fortwährend aufs Neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produciren, und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist ebendeswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung, gleichsam in einer Flamme, brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß. Die Ansicht, welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, ist für die Kunst die ursprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch, könnte das Räthsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darinnen erkennen, der, wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halb durchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten. Jedes herrliche Gemälde entsteht dadurch, daß gleichsam die unsichtbare Scheidewand aufgehoben wird, welche die wirkliche und idealische Welt trennt, und ist nur die Oeffnung, durch welche jene Gestalten und Gegenden der Phantasiewelt, welche durch die wirkliche nur unvollkommen hindurch schimmert, völlig hervortreten. Die Natur ist dem Künstler nicht Mehr, als sie dem Philosophen ist, nämlich nur die unter beständigen Einschränkungen erscheinende idealische Welt oder

nur der unvollkommene Widerschein einer Welt, die nicht außer ihm, sondern in ihm existirt.“

„Wenn nun aber die Kunst es allein ist, welcher Das, was der Philosoph nur subjectiv darzustellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objectiv zu machen, gelingen kann, so ist zu erwarten, daß die Philosophie, so wie sie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden ist, und mit ihr alle diejenigen Wissenschaften, welche durch sie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebensoviel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poesie zurückfließen, von welchem sie ausgegangen waren. Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie sein werde, ist im Allgemeinen nicht schwer zu sagen, da ein solches Mittelglied in der Mythologie existirt hat, ehe diese, wie es jetzt scheint, unauflösliche Trennung geschehen ist. Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung eines einzelnen Dichters, sondern eines neuen, nur Einen Dichter gleichsam vorstellenden Geschlechts sein kann, selbst entstehen könne, dies ist ein Problem, dessen Auflösung allein von den künftigen Schicksalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geschichte zu erwarten ist.“

Im „Bruno“ spricht Schelling ebenfalls die Einheit der Philosophie und der Poesie aus, allein er faßt doch daselbst das Verhältniß Beider wieder anders. Während nach der früheren Darstellung die Kunst, als das Realere, Objectivere, als die volle Verwirklichung der Idee, welche die Philosophie nur als solche aufzustellen und im unendlichen Progresse annähernd zu erreichen vermag, über der Philosophie zu stehen schien, wird im „Bruno“ die Kunst als das Exoterische, die Philosophie als das Esoterische betrachtet. Der Philosoph, wie der Poet (heißt es dort), Beide

nehmen unmittelbar Theil am Ewigen; in Beiden ist der ewige Begriff vorhanden und lebendig, welcher das Endliche zu einem Unendlichen macht. Allein der Poet und überhaupt der Künstler wird sich dieses Begriffs des Ewigen nicht an und für sich bewußt, sondern stellt ihn nur unbewußt und äußerlich in seinen Schöpfungen dar; der Philosoph dagegen erkennt ihn als solchen an sich selbst. Der Künstler handelt daher wie ein Profaner, der Philosoph wie ein Eingeweihter.

Diesen beiden Auffassungen der Kunst und ihrer Stellung innerhalb des geistigen Gesammtlebens der Menschen fügen wir eine dritte, aus der Schrift „über das akademische Studium" hinzu, worin Schelling abermals dies Verhältniß und namentlich auch die Beziehungen der Kunst zur Religion und zum Staate bespricht.

Hier wird zunächst die Ansicht wiederholt, daß in dem Philosophen ein höherer, ideeller Reflex Dessen sei, was in dem Künstler reell, unbewußt ist, und darauf die Behauptung begründet, daß die Philosophie — und sie allein — befähigt sei, die Werke der Kunst wissenschaftlich zu durchdringen und zu ergründen, ja sogar die Kunst bis zu deren geheimem Urquell und in die erste Werkstätte ihrer Hervorbringungen selbst zu verfolgen. Die Philosophie hat es nicht mit den empirisch technischen Regeln zu thun, sondern nur mit dem Absoluten der Kunst, mit den Ideen der Wahrheit und Schönheit und mit deren objectiven Darstellung.

Die philosophische Betrachtung oder Construction der Kunst muß die Gegensätze, in denen sich diese Letztere in ihrer zeitlichen Erscheinung darstellt, z. B. den Gegensatz antiker und moderner Kunst, in der gemeinschaftlichen Einheit ihres ewigen Prinzips aufheben und dadurch als nothwendige Entwicklungsstufen einer und derselben Grundidee begreifen.

„Philoſophie der Kunſt," ſagt Schelling weiter an jener Stelle, „iſt nothwendiges Ziel des Philoſophen, der in dieſer das innere Weſen ſeiner Wiſſenſchaft wie in einem magiſchen und ſymboliſchen Spiegel ſchaut; ſie iſt ihm als Wiſſenſchaft an und für ſich wichtig, wie es z. B. die Naturphiloſophie iſt, als Conſtruction der merkwürdigſten aller Producte und Erſcheinungen, oder Conſtruction einer ebenſo in ſich geſchloſſenen und vollendeten Welt, als es die Natur iſt. Der begeiſterte Naturforſcher lernt durch ſie die wahren Urbilder der Formen, die er in der Natur nur verworren ausgedrückt findet, in den Werken der Kunſt, und die Art, wie die ſinnlichen Dinge aus jenen hervorgehen, durch dieſe ſelbſt ſinnbildlich erkennen."

Sodann aber fährt er, mit Beziehung auf das Verhältniß der Kunſt zur Religion und zum Staate, ſo fort:

„Der innige Bund, welcher die Kunſt und Religion vereint, die gänzliche Unmöglichkeit, einerſeits der Erſten eine andere poetiſche Welt, als innerhalb der Religion und durch Religion zu geben, die Unmöglichkeit auf der andern Seite, die Letztere zu einer objectiven Erſcheinung anders als durch die Kunſt zu bringen, machen die wiſſenſchaftliche Erkenntniß derſelben dem ächten Religiöſen auch ſchon in dieſer Beziehung zur Nothwendigkeit.

Endlich gereicht es Demjenigen, der unmittelbar oder mittelbar Antheil an der Staatsverwaltung hat, zu nicht geringer Schande, weder überhaupt für die Kunſt empfänglich zu ſein, noch eine wahre Kenntniß von ihr zu haben. Denn wie Fürſten und Gewalthaber Nichts mehr ehrt, als die Künſte zu ſchätzen, ihre Werke zu achten und durch Aufmunterung hervorzurufen, ſo gewährt dagegen Nichts einen traurigern und für ſie ſchimpflichern Anblick, als wenn Diejenigen, welche die Mittel haben, dieſe zu ihrem höchſten Flor zu befördern,

dieſelben an Geſchmackloſigkeit, Barbarei oder einſchmeichelnde Niedrigkeit verſchwenden. Wenn es auch nicht allgemein eingeſehen werden könnte, daß die Kunſt ein nothwendiger und integranter Theil einer nach Ideen entworfenen Staatsverfaſſung iſt, ſo müßte wenigſtens das Alterthum daran erinnern, deſſen allgemeine Feſte, verewigende Denkmäler, Schauſpiele ſo wie alle Handlungen des öffentlichen Lebens nur verſchiedene Zweige eines allgemeinen, objectiven und lebendigen Kunſtwerks waren.“

Endlich aber müſſen wir auch noch Das anführen, was Schelling über das Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur in einem beſondern Schriftchen, welches eben dieſen Titel führt, geſagt hat. Er berichtigt hier die gewöhnlichen Erklärungen von der Kunſt, nämlich, daß ſie eine Nachahmung der Natur ſei, oder daß ſie die Natur idealiſiren ſolle, daß die einzige Aufgabe der Kunſt die Hervorbringung der gleichgültigen, charakterloſen Schönheit ſei u. ſ. w. Als das wahre ſchaffende Prinzip der Kunſt, und namentlich der bildenden, giebt er ſodann Dies an, daß die Kunſt, als eine werkthätige Wiſſenſchaft, die ewigen Begriffe der Dinge, wie ſie in dem unendlichen Verſtande entworfen und vorgebildet ſind, in ihren ſinnlichen Nachbildern, den Naturdingen, wiedererkenne und rein herſtelle. „Der Künſtler,“ ſagt Schelling, „darf nicht das nur Vorhandene mit knechtiſcher Treue wiedergeben, er muß ſich vielmehr vom Product oder Geſchöpf entfernen, aber nur um ſich zu der ſchaffenden Kraft zu erheben und dieſe geiſtig zu ergreifen. Hierdurch ſchwingt er ſich in das Reich reiner Begriffe; er verläßt das Geſchöpf, um es mit tauſendfältigem Wucher wiederzugewinnen und in dieſem Sinne allerdings zur Natur zurückzukehren. Jenem im Innern der Dinge wirkſamen, durch Form und Geſtalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeiſt ſoll der Künſt-

ler allerdings nacheifern, und nur, insofern er diesen lebendig nachahmend ergreift, hat er selbst etwas Wahrhaftes erschaffen.“

Hieraus ergiebt sich auch die einzig wahre Bedeutung des sogenannten Idealisirens der Natur, was man gemeinlich der Kunst als höchste Aufgabe hinstellt. Es besteht dies nämlich in nichts Anderm, als in dem Auffassen und Hervorheben des Wesentlichen und Bleibenden in der Natur aus dem Vergänglichen und Aeußerlichen. Die Kunst soll ein jedes Naturproduct gleichsam in dem Momente seines vollen Daseins auffassen und fixiren, wie er in der Wirklichkeit vielleicht nur einmal, vielleicht auch gar nicht vorkommt, wie er aber dem ewigen Begriffe des Dinges entspricht, den der Künstler besitzt. So z. B. ist es der Kunst vergönnt, in ihren Gebilden die Kraft entwickelter Männlichkeit mit dem sanften Reiz früher Jugend zu verbinden; denn sie thut hier Nichts, als daß sie Das aufhebt, was unwesentlich ist, die Zeit.

Die erste Aufgabe der bildenden Kunst ist, die Strenge der Form, in welche bei seinen Anfängen der schaffende Geist verloren ist, zu mildern durch die Anmuth. Wo in völlig ausgewirkter Form Anmuth erscheint, da ist das Werk von Seiten der Natur vollendet; es gebricht ihm Nichts mehr; alle Forderungen sind befriedigt. Auch hier schon ist Seele und Leib in vollkommnem Einklang; Leib ist die Form, Anmuth ist die Seele, obgleich nicht Seele an sich, sondern die Seele der Form oder die Naturseele. Das reine Bild der auf dieser Stufe angehaltenen Schönheit ist die Göttin der Liebe.

Eine höhere Stufe der Kunst ist die, welche die Seele, das Nichtsinnliche, das Geistige, Ewige im Menschen, in ihren Beziehungen zum Sinnlichen, selbst im Kampf mit demselben, aber doch verklärt durch ihre höhere, geistige Würde

und Anmuth darstellt. Als höchstes Muster hierfür stellt Schelling die Niobe auf.

Die höchste Schönheit aber ist die, welche aus der vollkommnen Durchdringung sittlicher Güte mit sinnlicher Anmuth hervorgeht. „Der Naturgeist, der sich sonst überall als von der Seele unabhängig, ja gewissermaßen ihr widerstrebend zeigt, scheint hier wie durch eine freiwillige Uebereinstimmung und wie durch das innere Feuer göttlicher Liebe mit der Seele zu verschmelzen; den Beschauenden überfällt mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der ursprünglichen Einheit des Wesens der Natur mit dem Wesen der Seele, die Gewißheit, daß aller Gegensatz nur scheinbar, daß die Liebe das Band aller Wesen, und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist. Hier geht die Kunst gleichsam über sich selbst hinaus und macht sich selbst wieder zum Mittel. Die sinnliche Anmuth wird wieder nur Hülle und Leib eines schönern Lebens; was zuvor Ganzes war, wird als Theil behandelt, und das höchste Verhältniß der Kunst zur Natur ist dadurch erreicht, daß sie diese zum Medium macht, die Seele in ihr zu versichtbaren.“

Diese Stufe wird nur in der christlichen Kunst erreicht. In ihr herrscht ebendarum die Malerei vor, während dem Alterthum die Plastik vorzugsweise eigen ist. Die Plastik, welche ihre Ideen durch körperliche Dinge darstellt, erreicht ihr Höchstes, wenn sie das vollkommene Gleichgewicht zwischen Seele und Materie in ihren Bildungen herstellt; darüber hinauszugehen und die Seele auf Kosten der Materie zu erheben, vermag sie nicht. Die Malerei dagegen, welche sich zu ihren Darstellungen nicht körperlicher Dinge, sondern der Farbe und des Lichts, also eines unkörperlichen und gewissermaßen geistigen Mittels bedient, kann ebendarum der Seele ein bedeutendes Uebergewicht über den Stoff, die

Natur, verleihen. Schließt sie daher auch das Charakteristische der Leidenschaft, die auf der Stärke der Seele beruht, und die Anmuth, welche diese Leidenschaft mindert, keineswegs von ihren Darstellungen aus, so eignen sich doch für diese vorzugsweise jene höhern Leidenschaften, die auf der Verwandtschaft der Seele mit einem obersten Wesen beruhen, und, wenn die Plastik die Kraft, durch welche ein Wesen nach außen besteht und in der Natur wirkt, mit der, wodurch es nach innen, als Seele, lebt, vollkommen gleich abwägt und das bloße Leiden selbst von der Materie ausschließt, so mag dagegen die Malerei zum Vortheil der Seele den Charakter der Kraft und Thätigkeit mindern und in den der Hingebung und Duldsamkeit verwandeln, da es scheint, daß dadurch der Mensch für Eingebungen der Seele und höhere Einflüsse überhaupt empfänglicher werde.

Das ganze Alterthum war plastisch gesinnt; seine Lebensanschauung richtete sich auf die vollendete Harmonie des Geistigen und des Körperlichen, auf die höchste irdische Schönheit. Die moderne Zeit hat dieses Gleichgewicht aufgehoben und dem Geistigen ein entschiednes Uebergewicht über die Materie gegeben, indem sie sogar die Seele zum leidenden Organ höherer Offenbarungen macht. Eine Erneuerung der Plastik ohne eine Erneuerung der plastischen, antiken Denk- und Fühlweise ist daher unmöglich.

Die Plastik wirkt, gleich der Schwere, auf einen Punkt hin; die Malerei darf, wie das Licht, den ganzen Weltraum schaffend erfüllen.

Eben dieser unbeschränkten Universalität halber, kann die Malerei, ohne ihr Wesen zu verletzen, jede besondere Stufe der Kunst, auch die früheren, eigentlich unterhalb ihres Höhepunktes liegenden, zur Vollendung ausbilden, wie dies die Geschichte der christlichen Malerei beweist. So

herrscht in der ersten Epoche derselben die ungebändigte Naturkraft vor in den Riesenwerken Michel Angelos; in der zweiten wird die Kraft bewältigt durch die Grazie; auf diese Stufe gelangte die Kunst, nach Leonardo da Vinci, hauptsächlich durch Correggio, in dessen Werken die sinnliche Seele der wirkende Grund der Schönheit ist. Endlich aber vermählt Raphael, der Vollender der neuern Kunst, das Irdische mit dem Himmlischen und stellt das Gleichgewicht des Göttlichen und Menschlichen in seinen Werken dar, denen ebendarum der Stempel der Einzigkeit aufgedrückt ist. Nur nach einer Seite hin ward nach ihm noch eine neue, wenn gleich nicht höhere, Kunststufe erreicht durch das Vorgewicht, welches der Seele gegeben ward. Guido Reni ward der eigentliche Maler der Seele, der von seinen Gestalten alles Plastischstrenge auszutilgen, selbst den Schatten, der dem Maler die Stelle der Materie vertritt, fast gänzlich abzulegen und beinahe mit reinem Lichte zu wirken wagte.

Am Schlusse dieser Rede spricht Schelling seine Gedanken aus über die Aussichten, welche sich in unsrer Zeit und in unserm Vaterlande für die Wiedererweckung und Weiterbildung der Kunst darbieten. Er sagt darüber Folgendes:

„Die Kunst entspringt nur aus der lebhaften Anregung der innersten Gemüths- und Geisteskräfte, die wir Begeisterung nennen. Aber nicht die Kraft des Einzelnen richtet Grosses aus, sondern nur der Geist, der sich im Ganzen verbreitet. Denn die Kunst insbesondere ist, wie die zarteren Pflanzen von Luft und Witterung, so von öffentlicher Stimmung abhängig; sie bedarf eines allgemeinen Enthusiasmus für Erhabenheit und Schönheit, wie jener, der in dem Mediceischen Zeitalter, gleich einem warmen Frühlingshauch, alle die großen Geister zumal und auf derselben Stelle hervorrief, einer Verfassung, wie sie uns Perikles im Lobe

Athens ſchildert und die uns die milde Herrſchaft eines väterlichen Regenten ſicherer und dauernder, als Volksregierung, gewährt; wo jede Kraft freiwillig ſich regt, jedes Talent mit Luſt ſich zeigt, weil jedes nur nach ſeiner Würdigkeit geſchätzt wird; wo Unthätigkeit Schande iſt, Gemeinheit nicht Lob bringt, ſondern nach einem hochgeſteckten, außerordentlichen Ziele geſtrebt wird. Nur dann, wenn das öffentliche Leben durch die nämlichen Kräfte in Bewegung geſetzt wird, durch welche die Kunſt ſich erhebt, nur dann kann dieſe von ihm Vortheil ziehen, denn ſie kann ſich, ohne den Adel ihrer Natur aufzugeben, nach nichts Aeußerem richten. Kunſt und Wiſſenſchaft können beide ſich nur um ihre eigne Are bewegen, der Künſtler, wie jeder geiſtig Wirkende, nur dem Geſetz folgen, das ihm Gott und Natur ins Herz geſchrieben, keinem andern. Ihm kann Niemand helfen; er ſelbſt muß ſich helfen. Iſt er beklagenswerth, wenn er mit ſeiner Zeit zu kämpfen hat, ſo verdient er Verachtung, wenn er ihr fröhnt. Und wie vermöchte er auch nur Dieſes? Ohne großen, allgemeinen Enthuſiasmus giebt es nur Secten, keine öffentliche Meinung. Nicht ein befeſtigter Geſchmack, nicht die großen Begriffe eines ganzen Volks, ſondern die Stimmen einzelner, willkührlich aufgeworfener Richter entſcheiden dann über Verdienſt, und die Kunſt, die in ihrer Hoheit ſelbſtgenügſam iſt, buhlt um Beifall und wird dienſtbar, da ſie herrſchen ſollte.

Verſchiedenen Zeitaltern wird eine verſchiedene Begeiſterung zu Theil. Dürfen wir keine für dieſe Zeit erwarten, da die neue jetzt ſich bildende Welt, wie ſie theils ſchon äußerlich theils innerlich und im Gemüth vorhanden iſt, mit allen Maßſtäben bisheriger Meinung nicht mehr gemeſſen werden kann, Alles vielmehr laut größere fordert und eine gänzliche Erneuerung verkündet? Sollte nicht jener Sinn, dem ſich Natur und Geſchichte lebendiger wieder aufgeſchloſſen, auch

der Kunst ihre großen Gegenstände zurückgeben? Aber auch nur eine Veränderung, welche in der Idee selbst vorgeht, ist fähig, die Kunst aus ihrer Ermattung zu erheben; nur ein neues Wissen, ein neuer Glaube vermögend, sie zu der Arbeit zu begeistern, wodurch sie in einem verjüngten Leben eine der vorigen ähnliche Herrlichkeit offenbarte. Zwar eine Kunst, die nach allen Bestimmungen dieselbe wäre, wie die der frühern Jahrhunderte, wird nie wiederkommen, denn nie wiederholt sich die Natur. Ein solcher Raphael wird nicht wieder sein, aber ein anderer, der auf eine gleich eigenthümliche Weise zum Höchsten der Kunst gelangt ist.“

„Wir dürfen es bekennen,“ fährt Schelling fort, „wir haben bei jener Hoffnung eines neuen Auflebens einer durchaus eigenthümlichen Kunst hauptsächlich das Vaterland im Auge. War doch schon zu der nämlichen Zeit, welche die Kunst in Italien wieder erweckte, aus einheimischem Boden das vollkräftige Gewächs der Kunst unsres großen Albrecht Dürer hervorgegangen; wie eigenthümlich deutsch und doch wie verwandt jenem, dessen süße Früchte die mildere Sonne Italiens zur höchsten Reife brachte! Dieses Volk, von welchem die Revolution der Denkart in dem neuen Europa ausgegangen, dessen Geisteskraft die größten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Gesetze gegeben und am Tiefsten von allen die Erde durchforscht hat, dem die Natur einen unverrückten Sinn für das Recht und die Neigung zur Erkenntniß der ersten Ursachen tiefer, als irgend einem andern, eingepflanzt, — dieses Volk muß in einer eigenthümlichen Kunst endigen.“

Wir kommen endlich zur Darstellung der Ansichten Schellings über die Religion, welche uns, wie wir schon früher andeuteten, zugleich auf die weiteren Entwicklungen und Fortbildungen seiner philosophischen Grundansicht hinlei-

ten. Zunächſt geben wir deſſen Betrachtungen über das Chriſtenthum und die Theologie wieder, wie ſie ebenfalls in der Schrift über das akademiſche Studium niedergelegt ſind.

„Das Chriſtenthum," ſagt Schelling, „kann nicht empiriſch, ſondern es muß durchaus ſpeculativ aufgefaßt werden. Die ganze bisherige Theologie iſt unſpeculativ; ſowohl die Orthodoxen, als ihre Gegner, haben den rein empiriſchen Standpunkt nie verlaſſen, und es konnte daher auch zu keiner wirklichen Löſung des Streits in der Theologie kommen. Die orthodoxen Theologen behaupten, das Chriſtenthum ſei eine göttliche Offenbarung, die ſie als eine Handlung Gottes in der Zeit vorſtellen. Sie begeben ſich damit aber ſelbſt auf den Standpunkt, von welchem aus betrachtet es keine Frage ſein kann, ob das Chriſtenthum ſeinem Urſprung nach natürlich erklärbar iſt. Durch die Schriften der Gelehrten, namentlich durch den Bericht des Joſephus und manche Spuren in den chriſtlichen Geſchichtsbüchern ſelbſt iſt es hinlänglich erwieſen, daß der Keim des Chriſtenthums ſchon im Judenthum lag, ja daß er ſogar durch einen einzelnen religiöſen Verein entwickelt ward, und es wird hieraus vollkommen begreiflich, wie man dazu kam, Chriſtus als ſymboliſche Perſon und in höherer Bedeutung zu faſſen.

Ebenſowenig läßt ſich die Ausbreitung des Chriſtenthums als ein beſonderes Werk der göttlichen Vorſehung betrachten; vielmehr läßt auch ſie ſich aus den allgemeinen Zeitverhältniſſen erklären, unter denen daſſelbe auftrat. Das römiſche Reich war Jahrhunderte zuvor reif zum Chriſtenthum, ehe Conſtantin das Kreuz zum Panier der neuen Weltherrſchaft wählte; die vollſte Befriedigung durch alles Aeußere führte die Sehnſucht nach dem Innern und Unſichtbaren herbei; ein zerfallendes Reich, deſſen Macht blos zeitlich war, der verlorene Muth zum Objectiven, das Unglück

der Zeit mußte die allgemeine Empfänglichkeit für eine Religion ſchaffen, welche den Menſchen an das Ideale zurückwies, Verleugnung lehrte und zum Glück machte.

Die chriſtlichen Religionslehrer können alſo keine ihrer hiſtoriſchen Behauptungen rechtfertigen, ſo lange ſie ſich nur auf den empiriſchen Standpunkt ſtellen, ſo lange ſie nicht die höhere, philoſophiſche Anſicht von der Geſchichte in ſich aufgenommen haben. Der Naturalismus, welcher Offenbarung und Wunder in jenem empiriſchen Sinne — und mit Recht — leugnet, kann nur durch eine wahrhaft ſpeculative Auffaſſung der Geſchichte überhaupt und des Chriſtenthums insbeſondere überwunden werden.

Derſelbe Fall iſt es mit den einzelnen Dogmen der Theologie. Von der Idee der Dreieinigkeit iſt es klar, daß ſie, nicht ſpeculativ aufgefaßt, gänzlich ohne Sinn iſt. Die Menſchwerdung Gottes in Chriſto deuten die Theologen ebenſo empiriſch, nämlich daß Gott in einem beſtimmten Moment der Zeit menſchliche Natur angenommen habe, wobei ſchlechterdings Nichts zu denken ſein kann, da Gott ewig außer aller Zeit iſt. Die Menſchwerdung Gottes iſt vielmehr eine Menſchwerdung von Ewigkeit. Der Menſch Chriſtus iſt in der Erſcheinung nur der Gipfel und inſofern auch wieder der Anfang derſelben, denn von ihm aus ſollte ſie dadurch ſich fortſetzen, daß alle ſeine Nachfolger Glieder eines und deſſelben Leibes wären, von dem er das Haupt iſt. Daß in Chriſto zuerſt Gott wahrhaft objectiv geworden, bezeugt die Geſchichte, denn wer vor ihm hat das Unendliche auf ſolche Weiſe geoffenbart?

Der Dogmatismus in der Theologie hat ſeinen Grund, ebenſo wie der philoſophiſche, darin, daß er Das, was nur in einer abſoluten Erkenntniß richtig erfaßt werden kann, auf den Boden des empiriſchen, reflectirenden

Verſtandes verſetzt. Auch die Kantſche Religionsanſicht erhebt ſich nicht über dieſen empiriſchen Standpunkt, indem ſie nicht eine wahrhaft ſpeculative, ſondern nur eine moraliſche Auffaſſung der poſitiven, bibliſchen Lehren herbeiführt.

Der empiriſche Dogmatismus glaubt die wahre Idee des Chriſtenthums lediglich aus den heiligen Schriften ſchöpfen zu können; allein dieſe ſind ſelbſt nur eine beſondere, noch dazu unvollkommene Erſcheinung des Chriſtenthums; ſeine Idee iſt nicht in dieſen Büchern zu ſuchen, deren Werth vielmehr erſt nach dem Maß beſtimmt werden muß, in welchem ſie jene ausdrücken und ihr angemeſſen ſind. Um das Chriſtenthum recht zu verſtehen, dürfen wir nicht bei der einzelnen Zeit ſtehen bleiben, die nur willkührlich angenommen werden kann, ſondern wir müſſen ſeine ganze Geſchichte und die Welt, die es geſchaffen, vor Augen haben.“

Daher iſt es auch ein verkehrtes Beginnen, wenn die neuere Aufklärung vorgiebt, das Chriſtenthum auf ſeine erſte Einfachheit, ſeinen urſprünglichen Sinn zurückzuführen, ein ſogenanntes Urchriſtenthum herzuſtellen. „Man ſollte denken,“ ſagt Schelling, „die chriſtlichen Religionslehrer müßten es den ſpätern Zeiten Dank wiſſen, daß ſie aus dem dürftigen Inhalte der erſten Religionsbücher ſo viel ſpeculativen Stoff gezogen und dieſen zu einem Syſtem ausgebildet haben. — Man kann ſich des Gedankens nicht erwehren, welch ein Hinderniß der Vollendung die ſogenannten bibliſchen Bücher für das Chriſtenthum geweſen ſind, die an ächt religiöſem Gehalt keine Vergleichung mit ſo vielen andern der frühern und ſpätern Zeit, vornehmlich den indiſchen, auch nur von fern aushalten. — Eigentlich waren es dieſe Bücher, die, als Urkunden, — deren blos die Geſchichtsforſchung, nicht aber der Glaube bedarf — beſtändig von Neuem das empiriſche Chriſtenthum an die Stelle der Idee geſetzt haben,

welche unabhängig von ihnen bestehen kann und lauter durch die ganze Geschichte der neuen Welt, in Vergleich mit der alten, als durch jene verkündet wird, wo sie noch sehr unentwickelt liegt.

Man hat dem Gedanken der Hierarchie, dem Volk diese Bücher zu entziehen, eine blos politische Absicht untergelegt; er möchte aber wohl den tiefern Grund haben, daß das Christenthum als eine lebendige Religion, nicht als eine Vergangenheit, sondern als eine ewige Gegenwart fortdaure, wie auch die Wunder in der Kirche nicht aufhörten, welche der Protestantismus, auch darin inconsequent, nur als vor Zeiten geschehen zuläßt.

Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Consequenz auf Vernichtung aller blos endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen. Nach diesem Gesetz mußte der Zustand eines allgemeinen und öffentlichen Lebens, den die Religion im Christenthum mehr oder weniger erreicht hatte, vergänglich sein, da er nur einen Theil der Absichten des Weltgeistes realisirt darstellte. Der Protestantismus entstand und war auch zur Zeit seines Ursprungs eine neue Zurückführung des Geistes zum Unsinnlichen, obgleich dies blos negative Bestreben, außerdem, daß es die Stetigkeit in der Entwicklung des Christenthums aufhob, nie eine positive Vereinigung und eine äußere symbolische Erscheinung desselben, als Kirche, schaffen konnte. An die Stelle der lebendigen Autorität trat die todter, in ausgestorbener Sprache geschriebener Bücher und, da diese, ihrer Natur nach, nicht bindend sein konnten, eine viel unwürdigere Sclaverei, die Abhängigkeit von Symbolen, die ein blos menschliches Ansehen für sich hatten. Es war nothwendig, daß der Protestantismus, da er seinem Begriffe nach antiuniversell ist, wieder in Secten zerfiel und daß der Unglaube sich an die einzelnen

Formen und die empiriſche Erſcheinung heftete, da die ganze Religion an dieſe gewieſen war.“

„So,“ meint Schelling, „ſei die Wiſſenſchaft vom Chriſtenthum, die Theologie, gänzlich zu einer empiriſchen Wiſſenſchaft geworden, die lediglich auf der philologiſchen Exegeſe, einer aufklärenden Pſychologie und einer ſchlaffen Moral beruhe, die nicht nur alles Speculative, ſondern ſelbſt das ſubjectiv Symboliſche längſt aus dem Chriſtenthum entfernt und dadurch den Naturaliſten in die Hände gearbeitet habe. Denn dieſe hatten nothwendig gewonnenes Spiel, als man die Unterſuchungen über die Aechtheit der chriſtlichen Bücher, den Beweis ihrer Eingebung an einzelnen Stellen zum Fundament der Theologie machte.“ Dieſe kritiſche und philologiſche Behandlung der erſten chriſtlichen Bücher iſt daher, nach Schellings Anſicht, von dem Studium der Wiſſenſchaft an und für ſich ganz abzuſondern. „Auf die Auslegung jener Bücher,“ ſagt er, „können die höhern Ideen keinen Einfluß haben; ſie muß ganz unabhängig, wie bei jedem andern Schriftſteller, geſchehen, wo auch nicht gefragt wird, ob Das, was er ſagt, vernunftgemäß, hiſtoriſch wahr oder religiös iſt, ſondern, ob er es wirklich geſagt habe. Hinwiederum, ob dieſe Bücher ächt oder unächt, die darin enthaltenen Erzählungen wirkliche, unentſtellte Facta ſind, ob ihr Inhalt ſelbſt der Idee des Chriſtenthums angemeſſen iſt, oder nicht, kann an der Realität dieſer Idee Nichts ändern, da ſie nicht von dieſer Einzelheit abhängig, ſondern allgemein und abſolut iſt. Und ſchon längſt, wenn man nicht das Chriſtenthum ſelbſt als blos zeitliche Erſcheinung begriffen hätte, wäre die Auslegung freigegeben, ſo daß wir in der hiſtoriſchen Würdigung dieſer, für die erſte Geſchichte deſſelben ſo wichtigen Urkunden ſchon viel weiter gelangt ſein und in einer ſo einfachen Sache nicht

bis jetzt noch so viele Umwege und Verwicklungen gesucht würden."

So ergiebt sich denn für Schelling als Endresultat aller dieser Betrachtungen die Ueberzeugung: daß die Göttlichkeit des Christenthums auf keine mittelbare, sondern nur auf unmittelbare Weise, im Zusammenhange mit der absoluten Ansicht der Geschichte, erkannt werden könne, daß an die Stelle des bisherigen, exoterischen oder empirischen Christenthums ein anderes, höheres, das esoterische oder speculative treten müsse.

Diesen Wendepunkt in der Auffassung des Christenthums bezeichnet und begründet Schelling in der folgenden Darstellung:

„Zwar an die Stelle des Exoterischen und Buchstäblichen des Christenthums das Esoterische und Geistige treten zu lassen, diesem Beginnen widerspricht allerdings die offenbare Absicht der frühesten Lehrer und der Kirche selbst, da diese wie jene zu jeder Zeit darüber einverstanden waren, sich dem Eindringen alles Dessen, was nicht Sache aller Menschen und völlig exoterisch sein könnte, zu widersetzen. Es beweist ein richtiges Gefühl, ein sicheres Bewußtsein Dessen, was sie wollen mußten, in den ersten Gründern wie in den spätern Häuptern des Christenthums, daß sie mit Ueberlegung entfernten, was der Oeffentlichkeit desselben Eintrag thun konnte, und es ausdrücklich als Häresis, als der Universalität entgegenwirkend ausschlossen. Selbst unter Denjenigen, die zu der Kirche und den Orthodoxen gehörten, erlangten doch Die, welche am Meisten auf den Buchstaben drangen, das größte Ansehen, ja sie haben eigentlich das Christenthum als universelle Religionsform erschaffen. Nur der Buchstabe des Occidents konnte dem vom Orient kom-

menden idealen Prinzip einen Leib und die äußere Geſtalt geben, wie das Licht der Sonne nur in dem Stoff der Erde ſeine herrlichen Ideen ausgebiert.

Aber eben dieſes Verhältniß, welches den erſten Formen des Chriſtenthums den Urſprung gab, kehrt, nachdem jene dem Geſetz der Endlichkeit gemäß zerfallen ſind und die offenbare Unmöglichkeit iſt, das Chriſtenthum in der exoteriſchen Geſtalt zu behaupten, aufs Neue zurück. Das Eſoriſche muß alſo hervortreten und, von ſeiner Hülle befreit, für ſich leuchten. Der ewig lebendige Geiſt der Bildung und Erſchaffung wird es in neue und dauerndere Formen kleiden, da es an dem Idealen entgegengeſetztem Stoff nicht fehlt, der Occident und Orient ſich in einer und derſelbigen Bildung nahe gerückt ſind, und überall, wo Entgegengeſetzte ſich berühren, neues Leben entzündet wird. Der Geiſt der neueren Welt hat in der Schonungsloſigkeit, womit er auch die ſchönſten, aber endlichen Formen, nach Zurückziehung ihres Lebensprinzips, in ſich zerfallen ließ, hinlänglich ſeine Abſicht offenbart, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären. Daß er das Chriſtenthum nicht als einzelne, empiriſche Erſcheinung, ſondern als jene ewige Idee ſelbſt wolle, hat er eben ſo klar bezeugt. Die nicht auf die Vergangenheit eingeſchränkten, ſondern auf eine ungemeſſene Zeit ſich erſtreckenden Beſtimmungen des Chriſtenthums laſſen ſich deutlich genug in der Poeſie und Philoſophie erkennen. Jene fordert die Religion als die oberſte, ja einzige Möglichkeit auch der poetiſchen Verſöhnung; dieſe hat mit dem wahrhaft ſpeculativen Standpunkte auch den der Religion wieder errungen, den Empirismus und den ihm gleichen Naturalismus, nicht blos partiell, ſondern allgemein aufgehoben, und die Wiedergeburt des eſoteriſchen Chriſtenthums wie die Verkündigung des abſoluten Evangeliums in ſich vorbereitet.“

Dieſe eſoteriſche oder ſpeculative Anſicht vom Chriſtenthum iſt nun aufs Engſte verbunden mit der hiſtoriſchen Conſtruction deſſelben. Das Chriſtenthum hat eine weſentlich hiſtoriſche Richtung; die in ihm herrſchende Anſchauung des Univerſums iſt die Anſchauung deſſelben als Geſchichte und als einer Welt der Vorſehung.

Die hiſtoriſche Conſtruction des Chriſtenthums kann von keinem andern Punkt, als der allgemeinen Anſicht ausgehen, daß das Univerſum überhaupt, und ſo auch inwiefern es Geſchichte iſt, nothwendig nach zwei Seiten differenziirt erſcheint, und dieſer Gegenſatz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, iſt für ſich zureichend, das Weſen und alle beſondere Beſtimmungen des Chriſtenthums einzuſehen.

„Die alte Welt iſt die Naturſeite der Geſchichte; die in ihr herrſchende Einheit oder Idee iſt: Sein des Unendlichen im Endlichen. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrſchendes Prinzip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieſes zu vergöttern, ſondern um es in ſeiner eigenen Perſon Gott zu opfern und dadurch zu verſöhnen. Die erſte Idee des Chriſtenthums iſt der menſchgewordene Gott, Chriſtus, als Gipfel und Ende der Götterwelt. Auch er verendlicht in ſich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menſchheit in ihrer Hoheit, ſondern in ihrer Niedrigkeit an und ſteht als eine von Ewigkeit zwar beſchloſſene, aber in der Zeit vergängliche Erſcheinung da, als Grenze der beiden Welten; er ſelbſt geht zurück ins Unſichtbare und verheißt ſtatt ſeiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Prinzip, ſondern den Geiſt, das ideale Prinzip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und, als ſolches, das Licht der neuen Welt iſt.

An dieſe erſte Idee knüpfen ſich alle Beſtimmungen des Chriſtenthums. Die Einheit des Unendlichen und Endlichen objectiv, durch eine Symbolik, wie die griechiſche Religion, darzuſtellen, iſt, ſeiner ideellen Richtung nach, unmöglich. Alle Symbolik fällt im Chriſtenthum ins Subject zurück, und die, nicht äußerlich, ſondern nur innerlich zu ſuchende Auflöſung des Gegenſatzes bleibt daher Myſterium, Geheimniß. Die, durch Alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt ſich allein durch die ſubjective Beſtimmung auf, Beide auf eine unbegreifliche Weiſe als Eins zu denken. Eine ſolche ſubjective Einheit drückt der Begriff des Wunders aus. Der Urſprung jeder Idee iſt, nach dieſer Vorſtellung, ein Wunder, da ſie in der Zeit entſteht, ohne ein Verhältniß zu ihr zu haben. Keine derſelben kann auf zeitliche Weiſe entſtehen; es iſt das Abſolute, Gott ſelbſt, den ſie offenbart, und darum iſt der Begriff der Offenbarung ein ſchlechthin nothwendiger im Chriſtenthum.

Die Religion des Alterthums, welche als Poeſie in der Gattung lebte, bedurfte keiner hiſtoriſchen Grundlage. Wo dagegen das Göttliche nicht in bleibenden Geſtalten lebt, ſondern in flüchtigen Erſcheinungen vorübergeht, da bedarf es der Mittel, dieſe feſtzuhalten und durch Ueberlieferung zu verewigen. Außer den eigentlichen Myſterien der Religion giebt es da nothwendig eine Mythologie, welche die exoteriſche Seite derſelben iſt und die ſich auf die Religion gründet, wie ſich die Religion des Alterthums vielmehr umgekehrt auf die Mythologie gründete.

Die Ideen einer auf Anſchauung des Unendlichen im Endlichen gerichteten Religion (wie es die griechiſche war) mußten vorzugsweiſe im Sein ausgedrückt ſein; die Ideen der entgegengeſetzten, in der alle Symbolik nur dem Subject angehört, können allein durch Handeln objectiv werden. Das

urſprüngliche Symbol aller Anſchauung Gottes in einer ſolchen Religion iſt die Geſchichte; aber dieſe iſt endlos, unermeßlich; ſie muß alſo durch eine zugleich unendliche und doch begrenzte Erſcheinung repräſentirt werden, die ſelbſt nicht wieder real iſt, wie der Staat, ſondern ideal, und die Einheit Aller im Geiſt, bei der Getrenntheit im Einzelnen, als unmittelbare Gegenwart darſtellt. Dieſe ſymboliſche Anſchauung iſt die Kirche, als lebendiges Kunſtwerk.

Wie die Kirche äußerlich die Einheit des Unendlichen und des Endlichen durch das Symbol ausdrückt, ſo iſt ihr innerſter Geiſt ein myſtiſcher, d. h. eine innere Verſöhnung jenes Gegenſatzes. Der Myſticismus iſt eine ſubjective Symbolik. Zwar haben die Aeußerungen dieſer Anſchauungsart faſt zu jeder Zeit in der Kirche Widerſpruch und zum Theil Verfolgung gefunden; allein nur darum, weil ſie das Eſoteriſche des Chriſtenthums exoteriſch zu machen ſuchten. In der That können aber die Handlungen und Gebräuche der Kirche nur myſtiſch erfaßt werden. Noch mehr iſt dies der Fall mit denjenigen Ideen des Chriſtenthums, welche in den Dogmen ſymboliſirt ſind; ſie haben nicht aufgehört, von ganz ſpeculativer Bedeutung zu ſein, da ihre Symbole nicht, wie die der griechiſchen Mythologie, ein von der Bedeutung unabhängiges Leben in ſich ſelbſt erlangt haben.

Der erſte Gedanke des Chriſtenthums iſt: Verſöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch ſeine eigne Geburt in die Endlichkeit. In ihm vollendet ſich die chriſtliche Anſicht des Univerſums und der Geſchichte durch die Idee der Dreieinigkeit, welche ebendeswegen dem Chriſtenthum ſchlechthin nothwendig iſt. Die ſpeculative Erklärung dieſer Idee und ihre Beziehung auf die Geſchichte liegt darin, daß der ewige, aus dem Weſen des Vaters aller Dinge geborene

Sohn Gottes das Endliche ſelbſt iſt, wie es in der ewigen Anſchauung Gottes iſt und welches als ein leidender, den Verhängniſſen der Zeit untergeordneter Gott erſcheint, der in dem Gipfel ſeiner Erſcheinung, in Chriſto, die Welt der Endlichkeit ſchließt und die der Unendlichkeit oder der Herrſchaft des Geiſtes eröffnet.“

Spätere Umbildungen des Identitätssystems.

Bisher sind wir Schelling durch alle die verschiedenen Gebiete der Natur und des Menschenlebens gefolgt, in denen seine philosophische Grundidee — die Idee der Ineinsbildung des Idealen und des Realen, der organischen Entwicklung des gesammten Universums — ihre Verwirklichung und Bestimmung im Einzelnen erhielt. Jetzt müssen wir auf diese Idee selbst zurückgehen und sehen, wie dieselbe in der weitern Ausbildung der Schellingschen Philosophie theils tiefer begründet, theils umgestaltet ward.

Die Grundidee und der Zweck der Identitätslehre war: Aufhebung der bisherigen, rein äußerlichen, mechanischen Betrachtung der Natur und der Geschichte; Begründung einer organischen, das Wesen der Dinge und ihren innern Zusammenhang unter einander erfassenden Erkenntnißweise. Zu diesem Zwecke mußte Schelling nicht nur die gewöhnliche, empirische Ansicht bekämpfen, welche jedes Einzelding als ein von allen andern gesondertes, alleinstehendes betrachtet und namentlich zwischen dem menschlichen Geiste und der Körperwelt, zwischen den idealen Begriffen und ihren realen Gegenständen eine unübersteigliche Scheidewand aufrichtet; sondern er mußte auch die Trennung der gesammten endlichen Erscheinungen von einem angeblich außer oder über ihnen stehenden Unendlichen, mit einem Worte, die Trennung der Welt von Gott, wie sie die religiöse Anschauung annimmt, gänzlich aufheben. Die ganze Welt stellte sich ihm dar als

ein einziges großes Ganzes, organiſch verbunden durch ein alle ſeine Theile durchdringendes Allleben, und jeder Theil dieſes Ganzen ebenfalls als ein Organismus, als die vollkommne Ineinsbildung zweier Prinzipien — des idealen und des realen, des ſubjectiven und des objectiven, der Einheit und der Vielheit — auf deren vollkommner Identität eben das Sein, das Leben und die Entwicklung des ganzen Alls beruhen ſollte.

Streng genommen, konnte alſo nach den Grundſätzen des Identitätsſyſtems von einem Gegenſatz zwiſchen Gott und der Welt, ja ſelbſt von einem Uebergange des Einen in die Andre gar nicht die Rede ſein. Das Abſolute war für dieſe Philoſophie nicht ein Weſen oder Ding an ſich, wie es der theologiſche und philoſophiſche Dogmatismus ſich vorſtellte, wie es noch Kant ſich dachte, ſondern es war vielmehr das allgemeine Weſen der Dinge und in den Dingen ſelbſt, das Lebens- und Bildungsprinzip in der Natur, das Geſetz des Fortſchritts und der Entwicklung in der Geſchichte. Mit einem Worte, die Identitätslehre ſetzte an die Stelle der Erkenntniß des Abſoluten, d. h. der Erkenntniß eines abſoluten Weſens außerhalb der Welt, die abſolute Erkenntniß der Welt und aller Dinge darin, d. h. die Betrachtung des Univerſums als eines einzigen großen Organismus, der das Prinzip ſeines Seins wie ſeiner Bewegung und Entwicklung lediglich in ſich ſelbſt trägt.

Indeſſen, ſo ſehr auch dieſe erſte Faſſung des Identitätsſyſtems gegen die dogmatiſche Betrachtungsweiſe, d. h. gegen die Anſicht gerichtet war, als ob das Reale, die Natur, die Welt des Endlichen, von dem Idealen oder Unendlichen, oder dieſes von jenem jemals getrennt ſei; ſo ſehr Schelling bemüht war, darzuthun, daß das Ideale gar nicht ohne das Reale, das Reale gar nicht ohne das Ideale, Gott nicht

ohne die Welt und die Welt nicht ohne Gott gedacht werden könne; so war doch der Gegensatz zwischen Beiden keineswegs so ganz und vollständig ausgetilgt, daß er nicht früher oder später wieder hätte hervortreten sollen. Schelling sprach in den ersten Darstellungen seines Systems von einem Wesen und einer Form des Absoluten, von einer Hineinbildung des Wesens in die Form und der Form in das Wesen, und wenn er auch niemals verfehlte, hinzuzusetzen, daß auch dieser Unterschied nur für unsre Reflexion, nicht für das Absolute selbst oder die absolute Erkenntnißweise existire, so lag doch schon in dem Umstande, daß ein solcher Unterschied gemacht werden konnte, ja in gewisser Hinsicht gemacht werden mußte, der Beweis dafür, daß in der Welt des Endlichen Etwas, ein Element oder ein Theil sei, welcher sich nicht in jene absolute Identität auflösen, nicht durch die intellectuelle Anschauung vollkommen erfassen lasse, welcher vielmehr, als etwas rein Aeußerliches und Endliches, außerhalb des wahren Wesens der Dinge oder des Absoluten verharre.

Ferner hieß es in jenen Darstellungen, bei Gelegenheit der doppelten Potenzenreihe: Die reale Potenzenreihe oder die Natur sei die Verendlichung des Unendlichen, die idealen Potenzen dagegen oder die Welt der Freiheit bestehe in der Rückkehr des Endlichen zum Unendlichen.

Also, mit einem Worte, schon die Auffassung des Absoluten als eines Ideal-Realen schloß den Begriff eines Uebergangs von der reinen Idealität oder Identität zur Realität oder Duplicität nicht aus; vielmehr wurde dieser Uebergang an mehrern Stellen angedeutet. Ebenso enthielt die Identitätslehre den Begriff eines Rückganges des Endlichen ins Unendliche, der Welt in Gott, der Natur in den Geist.

Allerdings waren indeſſen die Beziehungen auf ein Ideales *über* den endlichen Dingen in dem erſten Stadium der Schellingſchen Philoſophie nur ſchwach und wurden faſt gänzlich in den Hintergrund gedrängt durch die lebendige Anſchauung der unmittelbaren Einheit des Idealen mit dem Realen in der Conſtruction der Natur und der Geſtaltungen menſchlicher Freiheit. Die Hauptabſicht Schellings bei den erſten Darſtellungen ſeines Identitätsſyſtems, und namentlich des naturphiloſophiſchen Theils deſſelben, ging einzig und allein auf die Durchführung des Prinzips der Entwicklung in allen einzelnen Erſcheinungen; die Begründung des allgemeinen Verhältniſſes zwiſchen Unendlichem und Endlichem war ihm Nebenſache; er nahm daſſelbe als ein gegebenes, unmittelbar anzuſchauendes an.

In den ſpätern Schriften Schellings dagegen tritt dieſes Intereſſe der poetiſchen Anſchauung der Natur mehr und mehr zurück vor einem ſittlich religiöſen Intereſſe, welches ihn veranlaßt, vorzugsweiſe das Verhältniß des Menſchen zu Gott ins Auge zu faſſen. Unter dieſem Geſichtspunkte nun mußte ihm nothwendig die Natur oder die Welt des Endlichen als ein minder Vollkommnes, gleichſam weiter von Gott Abſtehendes erſcheinen; er mußte das Bedürfniß fühlen, den Uebergang von dem rein idealen Weſen Gottes zu der Endlichkeit oder, mit andern Worten, die Erklärung dafür zu finden, wie es komme, daß eine ſolche endliche Erſcheinungswelt exiſtire und wie der Menſch ſich zu derſelben zu verhalten habe.

Schon in den bisher angeführten Schriften, namentlich in den Stellen, welche über die idealen Theile der Philoſophie, Religion, Kunſt, Geſchichte u. ſ. w. handeln, finden ſich Spuren dieſer *myſtiſchen* Anſicht von dem Verhältniß Gottes zur Welt. Vollkommen ausgeprägt jedoch und in aus-

führlicher Begründung ſtellt ſich dieſelbe zuerſt dar in der Schrift: „Philoſophie und Religion," die wir daher, als den vollſtändigſten Ausdruck dieſer neuen Phaſe des Schellingſchen Geiſtes, etwas genauer durchgehen wollen.

Schelling unterſcheidet in der genannten Schrift folgende drei Momente: 1) das ſchlechthin Ideale, das ewig über aller Realität ſchwebt und nie aus ſeiner Ewigkeit heraustritt, Gott; 2) das ſchlechthin Reale, welches das wahre Reale von Jenem nur dadurch ſein kann, daß es ebenfalls ein Abſolutes, nur in anderer Geſtalt, iſt; 3) das Vermittelnde Beider, die Abſolutheit oder die Form. Inwiefern nun, kraft dieſer Form, das Ideale im Realen, als einem ſelbſtſtändigen Gegenbild, objectiv wird, inſofern kann die Form als ein Selbſterkennen des Abſoluten bezeichnet werden, nur daß dieſes Selbſterkennen nicht als ein bloßes Attribut des Abſoluten, ſondern als ein Selbſtſtändiges und ſelbſt wieder Abſolutes betrachtet werden muß. Dieſes Selbſterkennen iſt nicht ein Herausgehen des Abſoluten aus ſich, eine Thätigkeit, die mit Veränderung verbunden wäre, ſondern „wie das Licht der Sonne entfließt," ſagt Schelling, „ohne eine Bewegung derſelben, ſo die Form dem Weſen, deſſen Natur nur Derjenige einigermaßen auszuſprechen vermöchte, der den Ausdruck fände für eine Thätigkeit, die die tiefſte Ruhe ſelbſt iſt."

Das Gegenbild oder Reale, in welchem das Ideale, Gott, ſich ſelbſt erkennt, ſich objectiv wird, iſt nun einestheils ſelbſtſtändig in ſich ſelbſt, gleich dem erſten Abſoluten; andrestheils iſt es dies aber doch wahrhaft nur inſofern, als es zugleich in der abſoluten Form und dadurch im Abſoluten iſt.

Das Abſolute theilt dieſem Realen die Macht mit, gleich ihm ſeine Idealität in Realität umzuwandeln und in beſondern Formen zu objectiviren. Dieſes zweite Produciren iſt

das der Ideen, oder vielmehr, dieſes Produciren und jenes erſte durch die abſolute Form iſt ein und daſſelbe Produciren, wie denn überhaupt dieſer ganze Act des Selbſterkennens oder Selbſtobjectivirens des Abſoluten nicht ein zeitlicher, ſondern ein ebenſo ewiger iſt, wie das Abſolute ſelbſt.

Auch die Ideen ſind, in Bezug auf ihre Ureinheit, in ſich ſelbſt oder real, weil die Abſolutheit der Erſteren in ſie übergegangen iſt; aber ſie ſind in ſich ſelbſt nur inſofern, als ſie zugleich in der Ureinheit oder ideal ſind; ſie fallen mit der Ureinheit zuſammen, wie dieſe mit dem Abſoluten zuſammenfällt.

Auch die Ideen ſind nothwendig wieder auf gleiche Weiſe productiv; auch ſie produciren nur Abſolutes, nur Ideen, und das ganze Reſultat dieſer fortgeſetzten Subject-Objectivirung, welche ins Unendliche geht, iſt, daß ſich die ganze abſolute Welt, mit allen Abſtufungen der Weſen, auf die abſolute Einheit Gottes reducirt, daß in ihr nichts Beſonderes, d. h. Nichts iſt, das nicht abſolut, ideal, ganz Seele, reine natura naturans wäre.

Allein ebendeshalb, weil in dieſem Proceß des Selbſterkennens des Abſoluten alle Momente wieder gleich abſolut ſind, iſt durch denſelben ein Uebergang zur Wirklichkeit oder zur endlichen Natur noch nicht gewonnen. Man hat unzählige Verſuche gemacht, um einen ſolchen ſtetigen Uebergang zu finden, doch natürlich ohne Erfolg. „Es giebt," ſagt Schelling, „vom Abſoluten zum Wirklichen keinen ſtetigen Uebergang; der Urſprung der Sinnenwelt iſt nur als ein vollkommnes Abbrechen von der Abſolutheit durch einen Sprung denkbar. Sollte die Philoſophie das Entſtehen der wirklichen Dinge auf poſitive Art aus dem Abſoluten herleiten können, ſo müßte in dieſem ihr poſitiver Grund liegen; aber in Gott liegt nur der Grund der

Ideen, und auch die Ideen produciren unmittelbar nur wieder Ideen, und keine positive, von ihnen oder vom Absoluten ausgehende Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. Die Philosophie hat zu den erscheinenden Dingen ein blos negatives Verhältniß; sie beweist nicht sowohl, daß sie sind, als, daß sie nicht sind; wie kann sie ihnen also irgend ein positives Verhältniß zu Gott geben? Das Absolute ist das einzige Reale; die endlichen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität von Seiten des Absoluten an sie oder ihr Substrat, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen."

Wie hat man sich nun aber diesen Abfall und dieses Entstehen einer endlichen Erscheinungswelt zu denken? Auf diese Frage giebt Schelling folgende Antwort:

„Das Gegenbild, als ein Absolutes, das mit dem ersten alle Eigenschaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, könnte es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das andere Absolute wahrhaft zu sein. Aber es kann nicht als das andere Absolute sein, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen oder von ihm abzufallen. Denn es ist wahrhaft in sich selbst und absolut nur in der Selbst-Objectivirung des Absoluten, d. h. nur sofern es zugleich in diesem ist; dieses sein Verhältniß zum Absoluten ist das der Nothwendigkeit. Es ist absolutfrei nur in der absoluten Nothwendigkeit. Indem es aber in seiner eignen Qualität, als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit, ist, hört es auch auf, frei zu sein, und verwickelt sich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener absoluten, also rein endlich ist. Die Freiheit in ihrer Lossagung von der Nothwendigkeit ist

das wahre Nichts und kann ebendeshalb auch Nichts als Bilder ihrer eignen Nichtigkeit, d. h. die sinnlichen und wirklichen Dinge produciren. Der Grund des Abfalls und insofern auch dieses Producirens liegt nicht im Absoluten, er liegt lediglich im Realen, Angeschauten selbst, welches ganz als ein Selbstständiges, Freies zu betrachten ist. Der Grund der Möglichkeit des Abfalls liegt in der Freiheit und, inwiefern diese durch die Einbildung des absolut Idealen ins Reale gesetzt ist, allerdings in der Form und dadurch in dem Absoluten; der Grund der Wirklichkeit aber einzig im Abgefallnen selbst, welches ebendaher nur durch und für sich selbst das Nichts der sinnlichen Dinge producirt.

Das Producirende bleibt immer die Idee, welche, sofern sie bestimmt ist, Endliches zu produciren und in ihm sich anzuschauen, Seele ist. Das, worin sie sich objectiv wird, ist nicht mehr ein Reales, sondern ein bloßes Scheinbild, das nicht an sich, sondern nur in Bezug auf die Seele, und auch auf diese nur, insofern sie von ihrem Urbild abgefallen ist, wirklich ist.

Dieser Abfall ist übrigens so ewig, als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt. Er kann auch nicht eigentlich erklärt werden, denn er ist absolut und kommt aus Absolutheit, obgleich seine Folge und das nothwendige Verhängniß, das er mit sich führt, die Nichtabsolutheit ist. Denn die Selbstständigkeit, welche das andre Absolute in der Selbstbeschauung des ersten, der Form, empfängt, reicht nur bis zur Möglichkeit des realen Insichselbstseins, aber nicht weiter; über diese Grenze hinaus liegt die Strafe, welche in der Verwicklung mit dem Endlichen besteht.“

„Das Fürsichselbstsein des Gegenbildes,“ fährt Schelling an einer andern Stelle fort, „drückt sich, durch die

Endlichkeit fortgeleitet, in ſeiner höchſten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchſte Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht, ſo iſt der Punkt der äußerſten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Abſoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale. Die Ichheit iſt das allgemeine Prinzip der Endlichkeit. Die Seele ſchaut in allen Dingen einen Abdruck dieſes Prinzips an. Am unorganiſchen Körper drückt ſich das Inſichſelbſtſein als Starrheit, die Einbildung der Identität in Differenz oder Beſeelung als Magnetismus aus. An den Weltkörpern, den unmittelbaren Scheinbildern der Idee, iſt die Centrifugenz ihre Ichheit. Wo die Ureinheit, das erſte Gegenbild, in die abgebildete Welt ſelbſt hereinfällt, erſcheint ſie als Vernunft; denn die Form, als das Weſen des Wiſſens, iſt das Urwiſſen, die Urvernunft ſelbſt (λόγος). Das Reale aber, als ihr Product, iſt dem Producirenden gleich, demnach reale Vernunft und, als gefallne Vernunft, Verſtand (νοῦς). Wie nun die Ureinheit alle Ideen, die in ihr ſind, aus ſich ſelbſt zeugt, ſo producirt ſie auch als Verſtand wieder die jenen Ideen entſprechenden Dinge lediglich aus ſich ſelbſt. Die Vernunft und die Ichheit, in ihrer wahren Abſolutheit, ſind Eins und Daſſelbe, und, iſt dieſe der Punkt des höchſten Fürſichſelbſtſeins des Abgebildeten, ſo iſt ſie zugleich der Punkt, wo in der gefallenen Welt ſelbſt wieder die urbildliche ſich herſtellt, wo jene überirdiſchen Mächte, die Ideen, verſöhnt werden und in Wiſſenſchaft, Kunſt und ſittlichem Thun der Menſchen ſich herablaſſen in die Zeitlichkeit. Die große Abſicht des Univerſums und ſeiner Geſchichte iſt keine andre, als: die vollendete Verſöhnung und Wiederauflöſung in die Abſolutheit.“

Wir übergehen die Ausführungen, welche Schelling von dieſem Prinzip in Bezug auf die Naturphiloſophie macht und durch welche er zugleich ſeine früheren Darſtellungen dieſer Letztern von dem ihnen gemachten Vorwurf des Materialismus und Pantheismus zu reinigen ſucht, (indem er behauptet, auch damals ſchon die erſcheinende Welt, als abſolute Nichtrealität, von der abſoluten ausdrücklich geſchieden zu haben) und wenden uns ſogleich zu der Anwendung deſſelben auf die praktiſchen Theile der Philoſophie, auf die Freiheit, Sittlichkeit, Seligkeit, die Endabſicht und den Anfang der Geſchichte und die Unſterblichkeit der Seele.

Die Freiheit der Seele hat ihren Grund in dem Verhältniß, in welchem dieſelbe zu der Ureinheit und durch dieſe zu dem Abſoluten ſelbſt ſteht. Die Seele kann nämlich, als im Weſen Eins mit dem Abſoluten, ganz in dieſem ſein; ſie kann ſich aber auch von ihm trennen, um in ſich ſelbſt zu ſein. Thut ſie das Erſtere, ſo handelt ſie wahrhaft frei und zugleich mit abſoluter Nothwendigkeit, denn, indem ſie im Abſoluten iſt, iſt ſie zugleich wahrhaft in ſich ſelbſt. Die Seele dagegen, die, ſich in der Selbſtheit ergreifend, das Unendliche in ſich der Endlichkeit unterordnet, fällt dadurch von dem Urbild ab; die unmittelbare Strafe, die ihr als Verhängniß folgt, iſt, daß ſie nicht mehr Abſolutes, ſondern nur Zeitliches produciren kann und daß ſie, ſtatt in wahrer Freiheit ſich der wahren Nothwendigkeit einzuordnen, der empiriſchen Nothwendigkeit, die in der Welt des Zeitlichen, der Urſachen und der Wirkungen herrſcht, anheimfällt.

„Das Abſolute," ſagt Schelling, „hat zu der endlichen Seele nur noch ein indirectes und irrationales Verhältniß, ſo daß die Dinge ihr nicht unmittelbar aus dem Ewi-

gen, ſondern nur aus einander entſpringen, und die Seele demnach, als identiſch mit dem von ihr Producirten, in dem ganz gleichen Zuſtand der höchſten Verfinſterung iſt, wie die Natur. Die Seele dagegen in der Identität mit dem Nothwendigen erhebt ſich über die Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegenſtrebt, zu der, welche die abſolute Freiheit ſelbſt iſt und in der auch das Reale, das im Naturlauf als unabhängig von der Freiheit erſcheint, mit ihr in Harmonie geſetzt iſt.“

Die Sittlichkeit beſteht in der Erkenntniß der abſoluten Idealität, die nur in Gott iſt. Der erſte Schritt dazu iſt die Anerkennung der Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit in ihrer endlichen Erſcheinung als Schickſal; auf einer höheren Stufe der ſittlichen Ausbildung begreift die Seele dieſe Einheit als Vorſehung, als das Weſen Gottes ſelbſt.

Die Seele iſt nur dann wahrhaft ſittlich, wenn ſie es mit abſoluter Freiheit iſt, d. h. wenn die Sittlichkeit für ſie zugleich abſolute Seligkeit iſt. Sittlichkeit und Seligkeit verhalten ſich wie zwei verſchiedene Anſichten einer und derſelben Einheit; keiner Ergänzung durch die andre bedürftig, iſt jede für ſich abſolut und begreift die andre in ſich. Das Urbild dieſes Einsſeins, zugleich das der Wahrheit und Schönheit, iſt Gott. Gott iſt abſolute Sittlichkeit und abſolute Seligkeit, ſo wie er auch die abſolute Einheit der Freiheit und der Nothwendigkeit iſt. Da nun dieſe abſolute Harmonie der Freiheit und der Nothwendigkeit nur im Ganzen der Geſchichte, nicht im Einzelnen ausgedrückt ſein kann, ſo iſt nur die Geſchichte im Ganzen und auch dieſe nur eine ſich ſelbſt ſucceſſiv entwickelnde Offenbarung Gottes.

„Die Geſchichte,“ heißt es an einer Stelle dieſer Schrift, „iſt ein Epos, im Geiſte Gottes gedichtet; ſeine

zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte. In jener war die Richtung centrifugal, in dieser wird sie centripetal. Die große Absicht der gesammten Welterscheinung drückt sich auf diese Art in der Geschichte aus. Die Ideen, die Geister mußten von ihrem Centro abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen, damit sie nachher, als besondere, in die Indifferenz zurückkehren und, ihr versöhnt, in ihr sein könnten, ohne sie zu stören.''

Diese Idee des Abfalls der Menschheit von ihrem ursprünglichen Prinzip dient nun auch als leitender Gedanke bei der Erörterung der Frage nach den ersten Anfängen der Erziehung des Menschengeschlechts, nach dem Ursprung aller Kultur. Schon in der Schrift über das akademische Studium berührte Schelling diese Frage, ohne sich jedoch umständlicher auf dieselbe einzulassen. Hier dagegen stellt er ausführlichere Betrachtungen darüber an, welche zugleich über seine Grundansicht und deren Abweichungen von dem ursprünglichen Prinzipe der Identitätsphilosophie ein neues Licht verbreiten. Er sagt:

,,Die Erfahrung spricht zu laut aus, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, der Bildung und Gewöhnung durch schon Gebildete bedarf, um zur Vernunft zu erwachen, und daß Mangel der Erziehung zur Vernunft in ihm auch blos thierische Anlagen und Instincte sich entwickeln läßt, als daß der Gedanke als möglich erschiene, das gegenwärtige Menschengeschlecht habe sich von sich selbst aus der Thierheit und dem Instinct zur Vernunft und zur Freiheit emporgehoben. Nicht minder würden auch die dem Zufall überlassenen An-

fänge der Bildung sogleich nach so verschiedenen Richtungen sich getrennt haben, daß dadurch jene Identität der Bildung, die man in dem Verhältniß findet, in welchem man sich der Urwelt und der wahrscheinlichen Geburtsstätte der Menschheit annähert, völlig unbegreiflich würde. Die gesammte Geschichte weist auf einen gemeinschaftlichen Ursprung aller Künste, Wissenschaften, Religionen und gesetzlichen Einrichtungen hin, und gleichwohl zeigt die äußerste, dämmernde Grenze der bekannten Geschichte schon eine von früherer Höhe herabgesunkne Kultur, schon entstellte Reste vormaliger Wissenschaft, Symbole, deren Bedeutung längst verloren scheint.

Nach diesen Prämissen bleibt nichts Anderes übrig, als, anzunehmen, daß die gegenwärtige Menschengattung die Erziehung höherer Naturen genossen, so daß dieses Geschlecht, in dem blos die Möglichkeit der Vernunft, aber nicht die Wirklichkeit wohnt, sofern es nicht dazu gebildet wird, alle seine Kultur und Wissenschaft nur durch Ueberlieferung und durch Lehre eines früheren Geschlechts besitzt, von dem es die tiefere Potenz oder das Residuum ist und welches, der Vernunft unmittelbar durch sich selbst theilhaftig, nachdem es den göttlichen Samen der Ideen, der Künste und Wissenschaften auf die Erde ausgestreut, von ihr verschwunden ist. Wenn, nach den Abstufungen der Ideenwelt, auch der Idee des Menschen eine höhere Ordnung vorsteht, aus der sie erzeugt ist, so ist es der Harmonie der sichtbaren mit der unsichtbaren Welt gemäß, daß dieselben Urwesen, welche die geistigen Erzeuger der Menschen, der ersten Geburt nach, gewesen, in der zweiten seine ersten Erzieher und Anführer zum Vernunftleben wurden, wodurch er sich in sein vollkommenes Leben wiederherstellt.

Wenn aber gezweifelt werden sollte, wie jenes Geister-

geſchlecht in irdiſche Leiber habe herabſteigen können, ſo überzeugt uns Alles, daß die frühere Natur der Erde ſich mit edlern und höher gebildeten Formen vertrug, als die gegenwärtigen ſind, wie die Reſte von thieriſchen Geſchöpfen, deren Gegenbilder in der jetzigen Natur vergeblich geſucht werden und die durch Größe und Structur die jetzt exiſtirenden weit übertreffen, beweiſen, daß ſie auch in andern Gattungen lebender Weſen in der Jugend ihrer Kräfte höhere Exemplare und vollkommner gebildete Gattungen geboren hat, die, den veränderten Verhältniſſen der Erde weichend, ihren Untergang fanden. Die allmälige Deterioration der Erde iſt nicht nur eine allgemeine Sage der Vorwelt, ſondern eine ebenſo beſtimmte phyſikaliſche Wahrheit, als es die ſpäter eingetretene Inclination ihrer Axe iſt. Mit der wachſenden Erſtarrung griff die Macht des böſen Prinzips in gleichem Verhältniß um ſich, und die frühere Identität mit der Sonne, welche die ſchönern Geburten der Erde begünſtigte, verſchwand.

Wir werden uns von jenem höheren Geſchlecht, als der Identität, aus welcher das menſchliche hervorging, gern vorſtellen, daß es von Natur und in unbewußter Herrlichkeit vereinigte, was das zweite Geſchlecht, nur in einzelne Strahlen und Farben geſtreut, allein mit Bewußtſein verknüpft. Jenen Zuſtand bewußtloſer Glückſeligkeit ſowohl als den der erſten Milde der Erde haben die Sagen aller Völker in dem Mythos des goldnen Zeitalters erhalten; wie es natürlich war, daß das zweite Menſchengeſchlecht jene Schutzgeiſter ſeiner Kindheit, die Wohlthäter, durch die es, vom Inſtinct aufgerichtet, mit den erſten Künſten des Lebens begabt, gegen die künftige Härte der Natur zum Voraus geſchützt wurde und die erſten Keime der Wiſſenſchaften, der Religion und der Geſetzgebung erlangt hatte, in dem Bild der Heroen und

Götter verewigte, mit denen seine Geschichte allerwärts und nach den Ueberlieferungen der ersten und ältesten Völker beginnt.“

Der Begriff der Unsterblichkeit muß von diesem Standpunkte aus ebenfalls eine der gewöhnlichen ganz entgegensetzte Bedeutung erhalten. Gewöhnlich nämlich verbindet man mit jenem Begriffe den einer individuellen Fortdauer der Seele. Allein eine solche kann nicht gedacht werden ohne Beziehung auf das Endliche und den Leib; Unsterblichkeit in diesem Sinne wäre also wahrhaft nur eine fortgesetzte Sterblichkeit, keine Befreiung, sondern eine fortwährende Gefangenschaft der Seele. „Der Wunsch nach Unsterblichkeit in solcher Bedeutung,“ sagt Schelling, „stammt unmittelbar aus der Endlichkeit ab und kann am Wenigsten Demjenigen entstehen, welcher schon jetzt bestrebt ist, die Seele soviel möglich von dem Leibe zu lösen, d. h. dem wahrhaft Philosophirenden.“

Also nur die Seele, insofern sie sich von dem Leibe ablöst und sich unmittelbar in dem Ewigen, Gott, erfaßt, ist selbst ewig, d. h. außer allem Verhältniß zur Zeit. „Das wahre Wesen der Seele ist die Idee, der ewige Begriff von ihr, der in Gott und welcher, ihr vereinigt, das Prinzip der ewigen Erkenntniß ist. Daß nur dieses ewig ist, ist sogar nur ein identischer Satz. Das zeitliche Dasein ändert in dem Urbild Nichts, und, wie es nicht realer wird dadurch, daß das ihm entsprechende Endliche existirt, so kann es auch durch die Vernichtung desselben nicht weniger real werden oder aufhören real zu sein.“

Noch ausdrücklicher wird die gewöhnliche Ansicht von einer individuellen Fortdauer der Seele von Schelling widerlegt in den folgenden Worten:

„Wenn die Verwicklung der Seele mit dem Leib (welche eigentlich Individualität heißt) die Folge einer Negation in der Seele selbst und eine Strafe ist, so wird die Seele nothwendig in dem Verhältniß ewig, d. h. wahrhaft unsterblich sein, in welchem sie sich von jener Negation befreit hat. Dagegen ist es nothwendig, daß Die, deren Seelen fast blos von zeitlichen und vergänglichen Dingen erfüllt und aufgeblasen waren, in einen dem Nichts ähnlichen Zustand übergehen, und am Meisten im wahren Sinne sterblich sind; daher ihre nothwendige und unwillkührliche Furcht vor der Vernichtung, während dagegen in Denjenigen, welche schon hier von dem Ewigen erfüllt gewesen sind und den Dämon in sich am Meisten befreit haben, Gewißheit der Ewigkeit und nicht nur die Verachtung, sondern die Liebe zum Tode entsteht.

Wird aber die Endlichkeit als das wahrhaft Positive und die Verwicklung mit ihr als die wahre Realität und Existenz gesetzt, so werden Die, welche sich von ihr, als einer Krankheit, am Meisten zu befreien getrachtet haben, nothwendig am Wenigsten (in diesem Sinne) unsterblich sein, Diejenigen hingegen, welche sich hier auf das Riechen, Schmecken, Sehen, Fühlen und Dem Aehnliches eingeschränkt, werden die ihnen erwünschte Realität ganz vollkommen genießen und, von Materie gleichsam trunken, am Meisten (in ihrem Sinne) fortdauern.“

Es besteht nun, nach Schellings Ansicht, für diese Rückkehr der endlichen Geister in das Ewige oder Gott eine Stufenfolge, indem dieselben, je nachdem sie sich während ihres gegenwärtigen Zustandes mehr oder weniger von ihrer leiblichen Existenz abgewendet und befreit, dagegen dem ewigen Wesen in ihnen enger verbunden haben, entweder unmittelbar in den Urquell, aus welchem sie stammen, zurückkehren, oder erst noch eine Anzahl von Mittelzuständen

durchlaufen müſſen, oder endlich auch wohl, wenn ſie nämlich ſich allzuſehr von den Banden des materiellen Lebens gefangen nehmen ließen, auf noch tiefere Stufen verſetzt werden. Doch dieſer Gegenſtand iſt zu wichtig, als daß wir nicht die eignen Worte Schellings anführen ſollten. Er ſagt:

„Das Endliche iſt nichts Poſitives, es iſt nur die Seite der Selbſtheit der Ideen, die ihnen in der Trennung von ihrem Urbilde zur Negation wird. Das höchſte Ziel aller Geiſter iſt nicht, daß ſie abſolut aufhören in ſich ſelbſt zu ſein, ſondern daß dieſes Inſichſelbſtſein aufhöre Negation für ſich zu ſein und ſich in das Entgegengeſetzte zu verwandeln, daß ſie alſo ganz vom Leibe und von aller Beziehung auf die Materie befreit werden. Was iſt daher die Natur, dies verworrene Scheinbild gefallener Geiſter, Anderes, als ein Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, bis die Selbſtheit an ihnen, nach Ablegung aller Differenz, zur Identität mit dem Unendlichen ſich läutert und alle als reale zugleich in ihre höchſte Idealität eingehen? Da die Selbſtheit ſelber das Producirende des Leibes iſt, ſo ſchaut jede Seele, in dem Maße, in welchem ſie mit jener behaftet den gegenwärtigen Zuſtand verläßt, ſich aufs Neue im Scheinbild an und beſtimmt ſich ſelbſt den Ort ihrer Palingeneſie, indem ſie entweder in den höheren Sphären und auf beſſern Sternen ein zweites, weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt, oder an noch tiefere Orte verſtoßen wird; ſo wie, wenn ſie im vorhergehenden Zuſtand ganz von dem Idol ſich gelöſt und Alles, was blos auf den Leib ſich bezieht, von ſich abgeſondert hat, ſie unmittelbar in das Geſchlecht der Ideen zurückkehrt und rein für ſich, ohne eine andre Seite, in der Intellectualwelt ewig lebt.

Beſteht die Sinnenwelt nur in der Anſchauung der Geiſter, ſo iſt jenes Zurückgehen der Seele in ihren Urſprung

und ihre Scheidung vom Concreten zugleich die Auflösung der Sinnenwelt selbst, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet. In gleichem Verhältniß, wie diese sich ihrem Centro annähert, schreitet auch jene zu ihrem Ziele fort, denn auch den Gestirnen sind ihre Verwandlungen bestimmt und ihre allmälige Auflösung aus der tieferen Stufe in die höhere.“

Wir haben schon früher bei Schelling als die Endabsicht der Geschichte die Versöhnung des Abfalls kennen gelernt; wir erhalten jetzt auch hierüber bestimmtere Aufschlüsse.

„Die erste Selbstheit der Ideen (heißt es in der angeführten Schrift) war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende; die Selbstheit und Absolutheit aber, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine selbstgegebene, so daß sie, als wahrhaft selbstständige, unbeschadet der Absolutheit, in ihr sind; wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur, dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, giebt er es selbst dahin in die Endlichkeit und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, ebendadurch aber fähig werden, als unabhängig existirende wieder in der Absolutheit zu sein, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht.

Mit dieser Ansicht vollendet sich erst das Bild jener Indifferenz oder Neidlosigkeit des Absoluten gegen das Gegenbild, welche Spinoza trefflich in dem Satz ausdrückt: daß Gott sich selbst mit intellectualer Liebe unendlich liebt. Unter diesem Bilde der Liebe Gottes zu sich selbst (der schönsten Vorstellung der Subject-Objectivirung) ist dann auch der Ursprung des Universums aus ihm und sein Verhältniß zu diesem in allen denjenigen Reli-

gionsformen dargestellt worden, deren Geist im Wesen der Sittlichkeit gegründet ist.“

Schelling schließt diese Betrachtungen mit einer Widerlegung der, speciell von den Offenbarungsgläubigen und namentlich von Eschenmayer gegen ihn geltend gemachten Behauptung, daß der Mensch das Ewige nur im Glauben zu ahnen, nicht aber wirklich zu erkennen vermöge. Er drückt sich über diesen Punkt folgendermaßen aus:

„Nach unsrer ganzen Ansicht fängt die Ewigkeit schon hier an oder ist vielmehr schon, und wenn es, wie Eschenmayer sagt, einen künftigen Zustand giebt, wo Das, was hier nur durch Glauben offenbar ist, Gegenstand des Erkennens sein wird, so ist nicht einzusehen, warum dieser Zustand nicht gleichfalls hier schon unter der gleichen Bedingung eintreten könne, unter welcher er jenseits beginnen soll, daß nämlich die Seele so viel möglich sich von den Banden der Sinnlichkeit befreie. Jenes leugnen, hieße, die Seele ganz an den Leib fesseln.“

Für diese zuletzt ausgesprochene Idee nun, daß nämlich der Mensch durch allmälige Abstreifung alles Sinnlichen und Freimachung des rein Geistigen in sich schon auf der Erde einer höhern Erkenntniß und Seligkeit theilhaftig werden könne, dafür sucht Schelling ein Mittel der Verwirklichung und findet dieses in der Wiederherstellung der Mysterien. Wir erinnern uns, daß schon in der Schrift über das akademische Studium die Nothwendigkeit einer esoterischen Religion, im Gegensatze zu der bestehenden exoterischen, ausgesprochen ward. Dort jedoch war es mehr ein theoretischer Grund, was Schelling zu diesem Wunsche veranlaßte, das Interesse der höhern, freien Speculation. Hier dagegen betrachtet er die Einführung einer esoterischen Religion, einer Art von Mysterien nach dem Muster der alten griechischen,

als ein praktiſches Bedürfniß zur Herſtellung des richtigen Verhältniſſes zwiſchen dem Menſchen und Gott, zur Befreiung der Geiſter von den Banden der Sinnlichkeit und Einführung derſelben in die rein ideale Sphäre einer überſinnlichen Welt. Dieſer Vorſchlag Schellings iſt wichtig genug (zumal jetzt, wo ſo viele und ſo verſchiedene Verſuche zur Belebung des religiöſen Sinnes und zur Neugeſtaltung unſres ganzen Cultusweſens gemacht werden), um ihn etwas genauer aus ſeiner eignen Darſtellung kennen zu lernen. Schelling ſagt darüber Folgendes:

„Wenn, nach dem Vorbild des Univerſums, der Staat in zwei Sphären oder Klaſſen von Weſen zerfällt, in die der Freien, welche die Ideen, und die der Nicht-Freien, welche die concreten und ſinnlichen Dinge repräſentiren, ſo bleibt die höchſte und oberſte Ordnung noch unerfüllt durch beide. Die Ideen bekommen dadurch, daß die Dinge ihre Werkzeuge oder Organe ſind, ſelbſt eine Beziehung auf die Erſcheinung und treten in ſie, als Seelen, ein. Gott aber, die Einheit der oberſten Ordnung, bleibt über aller Realität erhaben und hat zu der Natur ewig nur ein indirectes Verhältniß. Repräſentirt nun der Staat in der höheren ſittlichen Ordnung eine zweite Natur, ſo kann das Göttliche zu ihm immer nur im idealen und indirecten, nie aber in einem realen Verhältniß ſtehen, und die Religion kann daher im vollkommenſten Staat, will ſie zugleich ſich ſelbſt in unverletzt reiner Idealität erhalten, nie anders als eſoteriſch oder in Geſtalt von Myſterien exiſtiren. Wollt Ihr, daß ſie zugleich eine exoteriſche und öffentliche Seite habe, ſo gebt ihr dieſe in der Mythologie, der Poeſie und der Kunſt einer Nation; die eigentliche Religion, ihres idealen Charakters eingedenk, leiſte auf die Oeffentlichkeit Verzicht und ziehe ſich in das heilige Dunkel der Geheimniſſe zurück. Der Gegenſatz, in welchem ſie

mit der exoterischen Religion ist, wird weder ihr selbst noch dieser Eintrag thun, sondern desto mehr jedes von Beiden in seiner Reinheit und Unabhängigkeit bestehen lassen.

So Wenig wir von den griechischen Mysterien wissen, wissen wir gleichwohl unzweifelhaft, daß ihre Lehre mit der öffentlichen Religion im geradesten und auffallendesten Gegensatz war. Dieselben Dichter, welche ihre Poesie ganz auf die Mythologie gründen, erwähnen die Mysterien als die heilvollsten und wohlthätigsten aller Einrichtungen. Ueberall erscheinen sie als der Centralpunkt der öffentlichen Sittlichkeit; die hohe sittliche Schönheit der griechischen Tragödie weist auf sie zurück, und es möchte nicht schwer sein, in den Gedichten des Sophokles bestimmt die Töne zu hören, in die er durch jene eingeweiht worden. Hätte man den Begriff des Heidenthums nicht immer und allein von der öffentlichen Religion abstrahirt, so würde man längst eingesehen haben, wie Heidenthum und Christenthum von jeher beisammen waren und dieses aus jenem nur dadurch entstand, daß es die Mysterien öffentlich machte — ein Satz, der sich historisch durch die meisten Gebräuche des Christenthums, seine symbolischen Handlungen, Abstufungen und Einweihungen durchführen ließe, welche eine offenbare Nachahmung der in den Mysterien herrschenden waren. Wie es der Natur einer geistigen Religion zuwider ist und sie entweiht, mit dem Realen und Sinnlichen sich zu vermengen, so fruchtlos ist ihr Streben, sich wahre Oeffentlichkeit und mythologische Objectivität zu geben. Wahre Mythologie ist eine Symbolik der Ideen, welche nur durch Gestalten der Natur möglich und eine vollkommene Verendlichung des Unendlichen ist. Diese kann in einer Religion nicht stattfinden, die sich unmittelbar auf das Unendliche bezieht und eine Vereinigung des Göttlichen mit dem Natürlichen nur als Aufhebung des

Letztern denken kann, wie im Begriff des Wunderbaren geſchieht. Das Wunderbare iſt der exoteriſche Stoff einer ſolchen Religion; ihre Geſtalten ſind nur hiſtoriſche, nicht zugleich Naturweſen; blos Individuen, nicht zugleich Gattungen; vergängliche Erſcheinungen, nicht ewig dauernde und unvergängliche Naturen. Sucht Ihr alſo eine univerſelle Mythologie, ſo bemächtiget Euch der ſymboliſchen Anſicht der Natur, laſſet die Götter wieder Beſitz von ihr ergreifen und ſie erfüllen! Dagegen bleibe die geiſtige Welt der Religion frei und ganz vom Sinnenſchein abgezogen, oder wenigſtens werde ſie nur durch heilige und enthuſiaſtiſche Geſänge und eine ebenſo abgeſonderte Poeſie gefeiert, als die geheime und religiöſe der Alten war, von der wiederum die moderne Poeſie nur die exoteriſche, aber eben dadurch minder reine Erſcheinung iſt.

Die eſoteriſche Religion iſt ebenſo nothwendig Monotheismus, als die exoteriſche unter irgend einer Form nothwendig in Polytheismus verfällt. Erſt mit der Idee des ſchlechthin Einen, abſolut Idealen ſind alle andere Ideen geſetzt. Aus ihr folgt erſt, obgleich unmittelbar, die Lehre von einem abſoluten Zuſtand der Seelen in den Ideen und der erſten Einheit mit Gott, wo ſie der Anſchauung des an ſich Wahren, an ſich Schönen und Guten theilhaftig ſind, eine Lehre, die ſinnbildlich auch als Präexiſtenz der Seelen, der Zeit nach, dargeſtellt werden kann. Unmittelbar an dieſe Erkenntniß ſchließt ſich die von dem Verluſt jenes Zuſtandes, alſo von dem Abfall der Ideen und der hieraus folgenden Verbannung der Seelen in Leiber und in die Sinnenwelt an. Nach den verſchiedenen Anſichten, welche hierüber in der Vernunft ſelbſt liegen, mag dieſe Lehre auch verſchiedene Vorſtellungen erfahren, wie die Erklärung des Sinnenlebens aus einer zuvor zugezogenen Schuld in den meiſten der griechiſchen

Mysterien geherrscht zu haben scheint, dieselbe Lehre aber in verschiedenen Mysterien unter verschiedenen Bildern, z. B. dem eines sterblich gewordenen und leidenden Gottes, vorgestellt wurde. Den Abfall vom Absoluten zu versöhnen und das negative Verhältniß des Endlichen zu ihm in ein positives zu verwandeln, ist ein anderer Zweck der religiösen Lehre. Ihre praktische Lehre gründet sich nothwendig auf jene erste, denn sie geht auf Befreiung der Seele von dem Leib, als ihrer negativen Seite, wie der Eingang in die alten Mysterien als eine Dahingabe und Opferung des Lebens, als ein leiblicher Tod und eine Auferstehung der Seele beschrieben wurde und Ein Wort die Bezeichnung des Todes und der Einweihung war.

Die erste Absicht der Vereinfachung der Seele und Zurückziehung von dem Leib war die Genesung von dem Irrthum, als der ersten und tiefsten Krankheit der Seele, durch die Wiedererlangung der intellectuellen Anschauung des allein Wahren und Ewigen der Ideen. Ihr sittlicher Zweck war die Lösung der Seele von Affecten, denen sie nur so lange unterworfen ist, als sie mit dem Leib verwickelt ist, und von der Liebe des Sinnenlebens, welche der Grund und der Antrieb der Unsittlichkeit ist.

Nothwendig endlich ist mit jenen Lehren die von der Ewigkeit der Seele und dem sittlichen Verhältniß zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Zustand verbunden.

Auf diese Lehren, diese ewigen Grundsäulen der Tugend wie der höheren Wahrheit, müßte jede geistige und esoterische Religion zurückgeführt werden.

Die äußere Form und die Verfassung der Mysterien betreffend, so sind sie als ein öffentliches, aus dem Gemüth und dem Geist der Nation selbst kommendes Institut anzusehen, das der Staat selbst errichtet und heilig bewahrt, das

nicht, nach Art geheimer Verbindungen von mehr zeitlichen Zwecken, einen Theil zuläßt, den andern ausschließt, sondern auf die innere und sittliche Vereinigung Aller, die zum Staate gehören, ebenso hinwirkt, wie dieser selbst auf die äußere und gesetzliche Einheit hinwirkt. Nothwendig indeß sind Abstufungen in ihnen, denn nicht Alle können gleicherweise zur Anschauung des an sich Wahren gelangen. Für diese muß ein Vorhof, eine Vorbereitung stattfinden, die sich zu der vollen Einweihung wie der Schlaf zum Tode verhält. Der Schlaf ist nur negativ; der Tod ist positiv; er ist der letzte, der absolute Befreier. Die erste Vorbereitung zu den höchsten Erkenntnissen kann nur negativ sein; sie besteht in der Schwächung und, wo möglich, Vernichtung der sinnlichen Affecte und alles Dessen, was die ruhige und sittliche Organisation der Seele stört. Es ist genug, daß die Meisten so weit in der Befreiung gelangen, und auf diese Stufe möchte sich überhaupt die Theilnahme der Nichtfreien an den Mysterien beschränken. Selbst schreckenvolle Bilder, die der Seele die Nichtigkeit alles Zeitlichen vor die Augen stellen und sie erschütternd das einzig wahre Sein ahnen lassen, gehören in diesen Umkreis. Nachdem die Beziehung auf den Leib bis zu einem gewissen Punkt vernichtet ist, fängt die Seele wenigstens an zu träumen, d. h. Bilder einer nichtwirklichen und idealen Welt zu empfangen.

Die zweite Stufe möchte daher die sein, wo die Geschichte und die Schicksale des Universums bildlich und vornehmlich durch Handlungen dargestellt würden; denn, wie sich im Epos nur das Endliche spiegelt, das Unendliche aber in allen seinen Erscheinungen ihm fremd ist, wie dagegen die exoterische Tragödie der eigentliche Abdruck der öffentlichen Sittlichkeit ist, so eignet sich auch die dramatische Darstellung für die esoterischen Darstellungen religiöser Lehren am

Meiſten. Die von ſelbſt durch dieſe Hülle hindurch zu der Bedeutung der Symbole drängen und die ſich durch Mäßigung, Weisheit, Selbſtüberwindung und Hinneigung zum Unſinnlichen bewährt hätten, müßten zum vollen Erwachen in einem neuen Leben übergehen und als Autopten die Wahrheit rein, wie ſie iſt, ohne Bilder ſehen. Diejenigen aber, die vor Andern zu dieſer Stufe gelangten, müßten die Staatsoberhäupter ſein, und Keiner, der nicht die letzte Weihe empfangen, könnte in den Stand derſelben eintreten. Denn auch die Beſtimmungen des ganzen Geſchlechts würden ihnen in jener letzten Enthüllung klar, wie in demſelben Verein die oberſten Grundſätze der königlichen Kunſt der Geſetzgebung und der erhabenen Denkungsart mitgetheilt und gepflegt würden, welche den Regierenden am Meiſten eigen ſein muß.

Wie nun die Religion durch ſolche Veranſtaltung ganz von rein ſittlicher Wirkung und ganz außer Gefahr geſetzt wäre, mit dem Realen, Sinnlichen ſich zu vermiſchen oder auf äußere Herrſchaft und Gewalt, die ihrer Natur widerſtrebt, Anſprüche zu machen, ſo wäre die Philoſophie dagegen, deren Liebhaber die natürlich Eingeweihten ſind, durch ſie mit der Religion in ewigem Bunde.''

In allen dieſen Darſtellungen, wie ſie die Schrift: ,,Philoſophie und Religion'' enthält, iſt das Abſolute, Gott, als ein rein Ideales, der Natur oder Sinnenwelt Entgegengeſetztes, oder, wie Schelling es ausdrückt, mit ihr in einem lediglich indirecten Verhältniß Stehendes, die Natur als etwas Ungöttliches, erſt durch den Abfall der Ideen oder der Seelen von Gott Entſtehendes, die menſchliche Seele endlich als getheilt zwiſchen Gott und dem ſinnlichen Daſein; und als ihr ſittlicher Zweck die Abſtreifung des Letztern und die Wiedervereinigung mit dem rein Ueberſinnlichen ausgeſprochen. In

einigen ſpäteren Abhandlungen, z. B. der „über das Verhältniß des Realen zum Idealen", der „Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zu der verbeſſerten Fichteſchen Lehre" (1806), ſchien ſich allerdings Schelling wieder einer mehr poſitiven Anſicht von der Natur und ihrem Verhältniß zu Gott zuzuneigen. Er ſtellt daſelbſt das Abſolute als das Band der Einheit und der Vielheit dar, alſo in einem mehr poſitiven Verhältniß zur Welt der Endlichkeit; er ſagt von demſelben ausdrücklich: „Die ſtille Einigkeit des Weſens bricht durch den Gegenſatz, als die Vielheit, und macht nur in dieſem Durchbrechen auch ihn ſelbſt und zugleich ſich offenbar. Das Weſen gebiert ſich in der Form und giebt in dieſer Geburt nur ſich ſelbſt, d. h. die Einheit, zur Frucht; dieſes, dem Begriff nach ewige, Ineinanderſcheinen des Weſens und der Form iſt das Reich der Natur oder die ewige Geburt Gottes in den Dingen und die gleichewige Wiederaufnahme der Dinge in Gott. Dieſes ewige Band der Selbſtoffenbarung Gottes iſt das Wunder aller Wunder, das Wunder der weſentlichen Liebe u. ſ. w." Vielleicht war eben die myſtiſche Richtung, welche in dieſer Zeit Fichte (wohl nicht ganz ohne Einwirkung der Schellingſchen Ideen auf ihn) an die Stelle ſeiner frühern, mehr praktiſchen, geſetzt hatte, Urſache einer ſolchen Rückwirkung in Schelling ſelbſt. Hatte Schelling ſchon früher, vom Idealismus Fichtes ausgehend, ſich, durch die lebendige Anſchauung der Natur in ihrer poſitiven Realität, auf einen neuen und, wie er wenigſtens annahm, höhern Standpunkt der Betrachtung erhoben, ſo mochte auch jetzt wieder die negative Anſicht von der Natur, welche Fichte auch in ſeiner zweiten Phaſe feſthielt, Schelling zu einer Wiederhervorkehrung ſeiner naturphiloſophiſchen Grundidee und zu einer tiefern Begründung ſeiner Geſammtanſicht veranlaſſen, um

von der blos negativen Auffassung der Natur zu einer positiven, zu der Darstellung eines engeren, directeren Verhältnisses derselben mit Gott, als dasjenige war, welches er in der Schrift „Philosophie und Religion" aufgestellt hatte, überzugehen.

Dieser Versuch einer nochmaligen Durch- und Umbildung der Schellingschen Lehre tritt in seiner vollendetsten Gestalt hervor in einer Abhandlung Schellings „über die menschliche Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände", aus dem Jahre 1809, welche insofern als der Schlußpunkt seiner ganzen philosophischen Entwicklung — bis zu seinem neuern Wiederhervortreten, von dem in einem spätern Abschnitt die Rede sein wird, — betrachtet werden kann.

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.

In diesen Untersuchungen verfolgt Schelling einen dreifachen Zweck; einmal, will er beweisen, daß die Idee der Persönlichkeit Gottes die Idee einer Entwickelung Gottes in der Welt und durch die Welt keineswegs ausschließe; zweitens, sucht er den Ursprung des Bösen in der Welt zu erklären; drittens endlich, untersucht er, welches das eigentliche Wesen der menschlichen Freiheit sei.

Schelling geht bei diesen Untersuchungen von der Idee der Persönlichkeit, der Existenz oder des Selbstbewußtseins aus. Gott, sagt er, ist eine Person, ein Subject; er existirt; er hat Bewußtsein seiner selbst. Jede Existenz aber beruht auf einem doppelten Prinzip, einem passiven, dem Grunde oder der Basis der Existenz, und einem activen, welches die wirkliche Existenz aus dieser Basis entwickelt; daher muß man auch in Gott Zweierlei unterscheiden: die Natur Gottes und Gott selbst. Die Natur Gottes ist ein Unlebendiges, Ungeistiges, aus welchem sich erst die geistige Existenz Gottes, sein wahres, wirkliches Wesen entwickelt.

Doch, wir wollen, um uns nicht dem Verdacht auszusetzen, diese Ideen Schellings, welche viel Dunkles und Mystisches enthalten, erst durch unsre Uebertragung verwirrt und misdeutet zu haben, die eigenen Worte des Philosophen anführen. Schelling sagt hierüber Folgendes:

„Da Nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott, absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, er ist die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Analogisch kann dieses Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her, als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existirende) aufgeht. Selbst das Licht löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt. Sie ist ebendarum weder das reine Wesen noch auch das actuale Sein der absoluten Identität, sondern folgt nur aus ihrer Natur oder ist sie, nämlich in der bestimmten Potenz betrachtet; denn übrigens gehört auch Das, was, beziehungsweise auf die Schwerkraft, als existirend erscheint, an sich wieder zu dem Grunde, und Natur ist daher im Allgemeinen Alles, was jenseits des absoluten Seins der absoluten Identität liegt. Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit nach noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Zirkel, daraus Alles wird, ist es kein Widerspruch, daß Das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil Alles sich gegenseitig voraussetzt, Keines das Andere und doch nicht ohne das Andere ist. Gott hat in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm, als Existirendem, vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte.“

Mit dieser Erklärung des Wesens Gottes ist nun, nach Schellings Ansicht, auch zugleich die Art erklärt, wie die

endlichen Dinge aus Gott hervorgehen. Da nämlich dieſe Dinge, eben als endliche, von dem abſoluten Weſen Gottes unendlich verſchieden ſind, ſo kann ihr Werden aus Gott nur inſofern erklärt werden, als man annimmt, daß ſie aus Dem entſtehen, was in Gott ſelbſt nicht er ſelbſt iſt, d. h. aus Dem, was Grund ſeiner Exiſtenz iſt. „Wollen wir", ſagt Schelling, „uns dieſes Weſen menſchlich näher bringen, ſo können wir ſagen, es ſei die Sehnſucht, die das ewige Eine empfindet, ſich ſelbſt zu gebären. Sie iſt nicht das Eine ſelbſt, aber doch mit ihm gleich ewig; ſie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit gebären, aber inſofern iſt in ihr ſelbſt noch nicht die Einheit. Sie iſt daher, für ſich betrachtet, auch Wille, aber Wille, in dem kein Verſtand iſt, und darum nicht ſelbſtſtändiger und vollkommener Wille, indem der Verſtand eigentlich der Wille in dem Willen iſt. Dennoch iſt ſie ein Wille des Verſtandes, nämlich Sehnſucht und Begierde deſſelben, nicht ein bewußter, ſondern ein ahnender Wille, deſſen Ahnung der Verſtand iſt.

Nach der ewigen That der Selbſtoffenbarung iſt in der Welt, wie wir ſie jetzt erblicken, Alles Regel, Ordnung und Form. Aber immer liegt noch im Grunde das Regelloſe, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends ſcheint es, als wären Ordnung und Form das Urſprüngliche, ſondern als wäre ein anfänglich Regelloſes zur Ordnung gebracht worden. Dieſes iſt an den Dingen die unergreifliche Baſis der Realität, der nie aufgehende Reſt, Das, was ſich mit der größten Anſtrengung nicht in Verſtand auflöſen läßt, ſondern ewig im Grunde bleibt. Aus dieſem Verſtandloſen iſt im eigentlichem Sinne der Verſtand geboren. Ohne dieſes vorausgehende Dunkel giebt es keine Realität der Creatur. Finſterniß iſt ihr nothwendiges Erbtheil. Gott allein, er ſelbſt, der Exiſtirende, wohnt im reinen Lichte; denn er allein

iſt von ſich ſelbſt. Alle Geburt iſt Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde verſenkt werden und in der Finſterniß ſterben, damit die ſchönere Lichtgeſtalt ſich erhebe und am Sonnenſtrahl entfalte. Der Menſch wird im Mutterleibe gebildet, und aus dem Dunkel des Verſtandloſen, aus Gefühl, Sehnſucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß, erwachſen erſt die lichten Gedanken. So alſo müſſen wir die urſprüngliche Sehnſucht uns vorſtellen, wie ſie zwar zu dem Verſtande ſich richtet, den ſie noch nicht erkennt (wie wir in der Sehnſucht nach unbekanntem, namenloſem Gut verlangen), und ſich ahnend bewegt, als ein wogend, wallend Meer, der Materie des Plato gleich, nach dunklem, ungewiſſem Geſetz, unvermögend, etwas Dauerndes für ſich zu bilden. Aber, entſprechend der Sehnſucht, welche, als der noch dunkle Grund, die erſte Regung göttlichen Daſeins iſt, erzeugt ſich in Gott ſelbſt eine innere, reflexive Vorſtellung, durch welche, da ſie keinen andern Gegenſtand haben kann, als Gott, Gott ſich ſelbſt in einem Ebenbilde erblickt. Dieſe Vorſtellung iſt das Erſte, worin Gott, abſolut betrachtet, verwirklicht iſt, obgleich nur in ihm ſelbſt; ſie iſt im Anfange bei Gott und der in Gott gezeugte Gott ſelbſt. Dieſe Vorſtellung iſt zugleich der Verſtand und das Wort jener Sehnſucht, und der ewige Geiſt, der das Wort in ſich und zugleich die unendliche Sehnſucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er ſelbſt iſt, ſpricht das Wort aus, daß nun der Verſtand, mit der Sehnſucht zuſammen, freiſchaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regelloſen Natur, als in ſeinem Elemente oder Werkzeug, bildet. Die erſte Wirkung des Verſtandes in ihr iſt die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag. Weil nämlich dieſes Weſen (der anfänglichen Natur) nichts Ande-

res ist, als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muß es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes, gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick, enthalten. Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe. Indem also der Verstand oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt, so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch ihre äußere Vorstellung, sondern durch wahre Ein-Bildung, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt. Die, in dieser Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinander getretenen) Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung, also aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele. Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde des Innern hervorhebt, so bleibt sie ebendamit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen.

Jedes Naturwesen hat daher ein doppeltes Prinzip in sich, das jedoch im Grunde ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Prinzip ist das, wodurch sie von Gott geschieden oder im bloßen Grunde sind. Da aber zwischen Dem, was im Grunde, und Dem, was im Verstande vorgebildet ist, eine ursprüngliche Einheit stattfindet, und der Proceß der Schöpfung nur auf eine in-

nere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht geht, so ist das seiner Natur nach dunkle Prinzip ebendasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide sind, obwohl nur in bestimmtem Grade, Eins in jedem Naturwesen.

Das Prinzip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht, dem Prinzip des Verstandes, erhoben ist, bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Creatur steht der Verstand, als Universalwille, entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet.

Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (creatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Prinzip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Prinzip — ohne daß es deshalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu sein — in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geist. Denn der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgesprochene (reale) Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel (Selbstlauter und Mitlauter). Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Prinzipien, aber ohne völlige Consonanz, wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erst im Menschen also wird das, in allen anderen Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Worte offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Prinzipien ist, ist sie Geist; und Geist ist Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Prinzipien ebenso unauflösbar, als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott, als Geist, würde nicht offen-

bar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein, und dieses ist die Möglichkeit des Guten und Bösen.“

Diesen Entstehungsgrund des Bösen, welcher der zweite Hauptpunkt der Untersuchung über die Freiheit ist, erklärt nun Schelling ausführlicher in Folgendem:

„Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Prinzip ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Prinzip Geist wird. Die Selbstheit, als solche, ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes, von Gott geschiedenes Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben; sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist. Der Geist ist über dem Licht, wie er sich in der Natur über die Einheit des Lichts und des dunkeln Prinzips erhebt. Dadurch, daß sie Geist ist, ist also die Selbstheit frei von beiden Prinzipien. Nun ist aber diese oder der Eigenwille nur dadurch Geist und dennoch frei oder über der Natur, daß er wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt ist, so daß er zwar (als Eigenwille) im Grunde noch bleibt, (weil immer ein Grund sein muß) — so wie im durchsichtigen Körper die zur Identität mit dem Licht erhobene Materie deshalb nicht aufhört, Materie (finsteres Prinzip) zu sein — aber blos als Träger und gleichsam Behälter des höhern Prinzips, des Lichts. Dadurch aber, daß sie den Geist hat, (weil dieser über Licht und Finsterniß herrscht) — wenn er nämlich nicht der Geist der ewigen Liebe ist — kann die Selbstheit sich trennen von dem ewigen Licht, oder der Eigenwille kann streben, Das, was er nur in der Identität mit

dem Universalwillen ist, als Particularwille zu sein, Das, was er nur ist, inwiefern er im Centro bleibt, (so wie der ruhige Wille im stillen Grunde der Natur ebendarum auch Universalwille ist, weil er im Grunde bleibt) auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu sein, (denn der Wille der Creaturen ist freilich außer dem Grunde, aber er ist dann auch bloßer Particularwille, nicht frei, sondern gebunden). Dadurch also entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit (da der Geist über dem Lichte steht) von dem Licht, d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menschen als Centralwille im Grunde bleibt, so daß das göttliche Verhältniß der Prinzipien besteht, (wie nämlich der Wille im Centro der Natur nie über das Licht sich erhebt, sondern unter demselben als Basis im Grunde bleibt) und wenn, statt des Geistes der Zwietracht, der das eigene Prinzip vom allgemeinen scheiden will, der Geist der Liebe in ihm waltet, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. — Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; so lange nur er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centro, als seiner Stelle, gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen; statt desselben herrscht ein bloßer Particularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann und der daher streben muß, aus den von einander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Lust ist), ein eignes und absonderliches Leben zu formiren oder zusammenzusetzen, welches insofern möglich ist, als selbst im Bösen das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbe-

ſteht. Da es aber doch kein wahres Leben ſein kann, als welches nur in dem urſprünglichen Verhältniß beſtehen konnte, ſo entſteht zwar ein eigenes, aber ein falſches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und Verderbniß. Das treffendſte Gleichniß bietet hier die Krankheit dar, welche, als die durch den Misbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung, das wahre Gegenbild des Böſen oder der Sünde iſt.

Das Böſe folgt alſo nicht aus dem Prinzip der Endlichkeit an ſich, ſondern aus dem zur Intimität mit dem Centro gebrachten finſtern oder ſelbſtiſchen Prinzipe. Im Thier wie in jedem andern Naturweſen iſt zwar auch jenes dunkle Prinzip wirkſam, aber es iſt in ihm noch nicht ans Licht geboren, wie im Menſchen; es iſt nicht Geiſt und Verſtand, ſondern blinde Sucht und Begierde; kurz, es iſt hier kein Abfall möglich, keine Trennung der Prinzipien, wo noch keine abſolute oder perſönliche Einheit iſt. Bewußtloſes und Bewußtes ſind im thieriſchen Inſtinct nur auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe vereinigt, die eben darum inalterabel iſt. Denn gerade deshalb, weil ſie nur relative Ausdrücke der Einheit ſind, ſtehen ſie unter dieſer, und es erhält die im Grunde wirkende Kraft die ihnen zukommende Einheit der Prinzipien in immer gleichem Verhältniß. Nie kann das Thier aus der Einheit heraustreten, anſtatt daß der Menſch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreißen kann.“

Hiermit glaubt Schelling den Begriff und die Möglichkeit des Böſen vollſtändig abgeleitet zu haben. Allein der eigentliche Gegenſtand der Frage iſt dadurch erſt halb gelöſt. Es bleibt nämlich noch zu erklären, wie das Böſe wirklich geworden ſei, wie es als ein allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Prinzip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Nun kann kein Zweifel ſein, daß das

Böſe, eben weil es wirklich iſt, zur Offenbarung Gottes nothwendig geweſen ſei. Es läßt ſich dies auch, nach Schellings Behauptung, leicht erweiſen. „Denn", ſagt Schelling, „wenn Gott, als Geiſt, die unzertrennliche Einheit beider Prinzipien iſt, und dieſelbe Einheit nur im Geiſt des Menſchen wirklich iſt, ſo würde, wenn ſie in dieſem eben ſo unauflöslich wäre, als in Gott, der Menſch von Gott gar nicht unterſchieden ſein; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Weſen kann nur in ſeinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Prinzipien, ſo könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweiſen; wäre nicht Zwietracht, ſo könnte die Liebe nicht wirklich werden.

Dasjenige was den in ſich unentſchiedenen menſchlichen Willen zum Böſen ſollicitirt, iſt der Grund oder die Natur Gottes, die, obgleich zu Gott ſelbſt gehörig, doch von ihm verſchieden iſt. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes ſind zwei verſchiedene Willen, deren jeder für ſich iſt; aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerſtehen noch ihn aufheben, weil er ſonſt ſich ſelbſt widerſtreben müßte. Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe ſein könne, und er muß unabhängig von ihm wirken, damit ſie reell exiſtire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen, ſo würde ſie gegen ſich ſelbſt ſtreiten, mit ſich ſelbſt uneins ſein und wäre nicht mehr die Liebe. Dieſes Wirkenlaſſen des Grundes iſt der einzig denkbare Begriff der Zulaſſung, welcher, in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menſchen, völlig unſtatthaft iſt. So kann freilich der Wille des Grundes auch die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieſes, ob es gleich oft ſo ſcheint; denn er muß, von der Liebe abgewandt, ein eigener und beſonderer Wille

ſein, damit nur die Liebe, wenn ſie dennoch durch ihn, wie das Licht durch die Finſterniß, hindurchbricht, in ihrer Allmacht erſcheine. Der Grund iſt nur ein Wille zur Offenbarung, aber eben damit dieſe ſei, muß er die Eigenheit und den Gegenſatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der des Grundes werden alſo gerade dadurch Eins, daß ſie geſchieden ſind und vom Anbeginn jeder für ſich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der erſten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur mit erregt, damit, wenn nun der Geiſt als Wille der Liebe aufgeht, dieſer ein Widerſtrebendes finde, darin er ſich verwirklichen könne.“

Die Entwickelung des menſchlichen Geiſtes aus der Abhängigkeit von dem Grunde oder dem dunklen Prinzip der Welt zum Lichte des höheren ſittlichen und göttlichen Lebens ſtellt ſich dar in der Geſchichte. „Die Geburt des Geiſtes“, ſagt Schelling, „iſt das Reich der Geſchichte, wie die Geburt des Lichts das Reich der Natur iſt. Dieſelben Perioden der Schöpfung, die in dieſem ſind, ſind auch in jenem, und Eines iſt des Andern Gleichniß und Erklärung. Das nämliche Prinzip, das in der erſten Schöpfung der Grund war, nur in einer höhern Geſtalt, iſt auch hier wieder Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird; denn das Böſe iſt ja nichts Anderes, als der Urgrund zur Exiſtenz, inwiefern er im erſchaffenen Weſen zur Actualiſirung ſtrebt, und alſo nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes.“

Anfangs bleibt das Böſe in der Geſchichte im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unſchuld oder Bewußtloſigkeit über die Sünde voran. Auf dieſelbe Art nämlich, wie der anfängliche Grund der Natur vielleicht lange zuvor allein wirkte und mit den göttlichen, in ihm enthaltenen Kräften eine Schöpfung für ſich

verſuchte, die aber immer wieder, (weil das Band der Liebe fehlte), zuletzt in das Chaos zurückſank, (wohin vielleicht die vor der jetzigen Schöpfung untergegangenen und nicht wiedergekommenen Reihen von Geſchlechtern deuten), bis das Wort der Liebe erging und mit ihm die dauernde Schöpfung ihren Anfang nahm, ſo hat ſich auch in der Geſchichte der Geiſt der Liebe nicht alsbald geoffenbaret, ſondern, weil Gott den Willen des Grundes als den Willen zu ſeiner Offenbarung empfand und nach ſeiner Fürſehung erkannte, daß ein von ihm (als Geiſt) unabhängiger Grund zu ſeiner Exiſtenz ſein müſſe, ließ er den Grund in ſeiner Independenz wirken, oder, anders zu reden, er ſelbſt bewegte ſich nur nach ſeiner Natur und nicht nach ſeinem Herzen oder der Liebe. Weil nun der Grund auch in ſich das ganze göttliche Weſen, nur nicht als Einheit, enthielt, ſo konnten es nur einzelne göttliche Weſen ſein, die in dieſem Fürſichwirken des Grundes walteten. Dieſe uralte Zeit fängt daher mit dem goldenen Weltalter an, von welchem dem jetzigen Menſchengeſchlecht nur in der Sage die ſchwache Erinnerung geblieben, einer Zeit ſeliger Unentſchiedenheit, wo weder Gutes noch Böſes war. Dann folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroen oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für ſich vermöge. Damals kam den Menſchen Verſtand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete ihr Leben; alle göttliche Kräfte des Grundes herrſchten auf der Erde und ſaßen als mächtige Fürſten auf ſichern Thronen. Es erſchien die Zeit der höchſten Verherrlichung der Natur in der ſichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanz der Kunſt und ſinnreicher Wiſſenſchaft, bis das im Grunde wirkende Prinzip endlich als welteroberndes Prinzip hervortrat, ſich Alles zu unterwerfen und ein feſtes und dauerndes Weltreich zu gründen. Weil aber das Weſen des Grundes für ſich nie

die wahre, vollkommene Einheit erzeugen kann, so kommt die Zeit, wo alle dieſe Herrlichkeit ſich auflöſt und, wie durch ſchreckliche Krankheit, der ſchöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Schon zuvor und ehe noch der gänzliche Zerfall da iſt, nehmen die in jenem Ganzen waltenden Mächte die Natur böſer Geiſter an, wie die nämlichen Kräfte, die zur Zeit der Geſundheit wohlthätige Schutzgeiſter des Lebens waren, bei herannahender Auflöſung bösartiger und giftiger Natur werden. Der Glaube an Götter verſchwindet, und eine falſche Magie, ſammt Beſchwörung und theurgiſchen Formeln, ſtrebt, die entfliehenden zurückzurufen, die böſen Geiſter zu beſänftigen. Immer beſtimmter zeigt ſich das Anziehen des Grundes, der, das kommende Licht vorempfindend, ſchon zum Voraus alle Kräfte aus der Unentſchiedenheit ſetzt, um ihm im vollen Widerſtreit zu begegnen. Wie das Gewitter mittelbar durch die Sonne, unmittelbar aber durch eine gegenwirkende Kraft der Erde erregt wird, ſo der Geiſt des Böſen (deſſen meteoriſche Natur wir ſchon früher erklärt haben) durch die Annäherung des Guten, nicht vermöge einer Mittheilung, ſondern vielmehr durch eine Vertheilung der Kräfte. Daher erſt mit der entſchiedenen Hervortretung des Guten auch das Böſe ganz entſchieden und als dieſes hervortritt; (nicht, als entſtünde es erſt, ſondern, weil nun erſt der Gegenſatz gegeben iſt, in dem es allein ganz und als ſolches erſcheinen kann) wie hinwiederum eben der Moment, wo die Erde zum zweiten Male wüſt und leer wird, der Moment der Geburt des höhern Lichts des Geiſtes wird, das von Anbeginn der Welt war, aber unbegriffen von der für ſich wirkenden Finſterniß und in annoch verſchloſſener und eingeſchränkter Offenbarung. Und zwar erſcheint es, um dem perſönlichen und geiſtigen Böſen entgegenzutreten, ebenfalls in perſönlicher, menſchlicher

Geſtalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchſten Stufe wiederherzuſtellen. Denn nur Perſönliches kann Perſönliches heilen, und Gott muß Menſch werden, damit der Menſch wieder zu Gott komme. Mit der hergeſtellten Beziehung des Grundes auf Gott iſt erſt die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wiedergegeben. Ihr Anfang iſt ein Zuſtand des Hellſehens, der durch göttliches Verhängniß auf einzelne Menſchen (als hierzu erwählte Organe) fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämoniſchen, die beſänftigende Einheit der Vertheilung der Kräfte entgegenwirkt. Endlich erfolgt die Kriſis in der Turba gentium, die den Grund der alten Welt überſtrömen, (wie einſt die Waſſer des Anfangs die Schöpfungen der Urzeit wieder bedeckten, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen); eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein feſtes und beſtändiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und des Böſen anfängt, in welchem eben Gott als Geiſt ſich offenbart.“

„Es giebt daher“, ſo ſchließt Schelling dieſe geſchichtliche Betrachtung, „ein allgemeines, wenn gleich nicht anfängliches, ſondern erſt in der Offenbarung Gottes von Anfang durch Reaction des Grundes erwecktes Böſes, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beſtändig dahin ſtrebt. Durch dieſes allgemeine Böſe wird nun auch ein natürlicher Hang des Menſchen zum Böſen erklärbar; weil nämlich die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm ſchon in der Geburt ſich mittheilt. Daſſelbe wirkt aber auch im einzelnen Menſchen unabläſſig fort, erregt die Eigenheit und den beſondern Willen, damit, im Gegenſatz mit ihm, der Wille der Liebe aufgehen könne. Dieſer allgemeinen Nothwendigkeit

ohnerachtet, bleibt aber das Böse immer die eigene Wahl des Menschen; das Böse, als solches, kann der Grund nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigene Schuld.“

Dies führt Schelling auf den letzten Hauptpunkt seiner Untersuchungen, nämlich auf den Beweis, daß, trotz des in der Welt vorhandenen und aus der Offenbarung Gottes selbst nothwendig folgenden allgemeinen Prinzips des Bösen, dennoch die einzelne böse That das Product der menschlichen Freiheit sei. Schelling beseitigt zunächst die gewöhnlichen Ansichten über die Freiheit, wonach sie in der gänzlichen Bestimmungslosigkeit des Willens bestehen soll, und erklärt sich dahin, daß eine jede Handlung aus innerer Nothwendigkeit des freien Wesens und demnach selbst mit Nothwendigkeit erfolgen müsse, daß also Nothwendigkeit und Freiheit, ihrem wahren Wesen nach, Eins und Dasselbe seien. „Das Wesen des Menschen“, sagt er, „ist wesentlich seine eigene That, und die Nothwendigkeit, mit welcher jetzt eine bestimmte einzelne Handlung erfolgt, ist nur die Wirkung einer früheren, freien Urthathandlung.“ Schelling drückt sich über diesen schwierigen Punkt ausführlicher in folgenden Worten aus:

„Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung ein unentschiedenes Wesen (welches mythisch als ein diesem Leben vorausgegangener Zustand der Unschuld und anfänglichen Seligkeit dargestellt werden mag); nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung, wenn gleich als eine von ihr verschiedene That, zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung, das Centrum, erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an. Sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, son-

dern durch die Zeit, unergriffen von ihr hindurch, als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung, daher er durch sie außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist. In jedem Menschen ist ein Gefühl, als sei er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden. Daher, ohnerachtet der unleugbaren Nothwendigkeit aller Handlungen und obgleich Jeder, wenn er auf sich aufmerksam ist, sich gestehen muß, daß er keineswegs zufällig oder willkürlich böse oder gut ist, der Böse sich doch nichts weniger als gezwungen vorkommt, sondern seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen thut. Daß Judas ein Verräther Christi wurde, konnte weder er selbst noch eine Creatur ändern, und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern mit völliger Freiheit. Ebenso verhält es sich mit dem Guten, daß er nämlich nicht zufällig oder willkührlich gut und dennoch auch nicht gezwungen ist. In dem Bewußtsein, sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist, kann jene freie That, die zur Nothwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da sie ihm vorangeht, es erst macht; aber sie ist darum doch keine That, von der dem Menschen überall kein Bewußtsein geblieben, indem Derjenige, welcher etwa, um eine unrechte Handlung zu entschuldigen, sagt: So bin ich nun einmal! doch sich wohl bewußt ist, daß er durch seine Schuld so ist, so sehr er auch Recht hat, daß es ihm unmöglich gewesen, anders zu handeln. Wie oft geschieht es, daß ein Mensch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empirisch betrachtet, kaum Freiheit und Ueberlegung zutrauen können, einen Hang zum Bösen zeigt, von dem vorauszusehen ist, daß er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgesehen hatten; und daß gleichwohl Niemand die Zu-

rechnungsfähigkeit deſſelben bezweifelt, ſondern von der Schuld dieſes Menſchen ſo überzeugt iſt, als er es nur immer ſein könnte, wenn jede einzelne Handlung in ſeiner Gewalt geſtanden hätte. Dieſe allgemeine Beurtheilung eines, ſeinem Urſprunge nach ganz bewußtloſen und ſogar unwiderſtehlichen Hanges zum Böſen, als eines Actus der Freiheit, weiſt auf eine That und alſo auf ein Leben vor dieſem Leben hin, nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit iſt. Weil in der Schöpfung der höchſte Zuſammenklang und Nichts ſo getrennt und nach einander iſt, wie wir es darſtellen müſſen, ſondern im Früheren auch ſchon das Spätere mitwirkt, und Alles in einem magiſchen Schlage zugleich geſchieht, ſo hat der Menſch, der hier entſchieden und beſtimmt erſcheint, in der erſten Schöpfung ſich in beſtimmter Geſtalt ergriffen und wird als ſolcher, der er von Ewigkeit iſt, geboren, indem durch jene That ſogar die Art und Beſchaffenheit ſeiner Corporiſation beſtimmt iſt.''

Schelling macht ſich ſelbſt den Einwurf, ob nicht durch die eben aufgeſtellte Anſicht, nämlich, daß der Menſch zum Böſen durch ſeine eigene freie Thathandlung im Momente ſeines Entſtehens vorausbeſtimmt worden ſei, die Möglichkeit einer Umkehr des Menſchen vom Böſen zum Guten aufgehoben werde. „Allein'', erwidert er, „auch dieſe Umkehr iſt ſchon in jener anfänglichen Willenshandlung mit vorausbeſtimmt. Mag daher der Menſch durch menſchliche oder göttliche Hülfe dieſe Umkehr wirklich vollbringen, ſo geſchieht dieſelbe doch immer mit ebenderſelben Nothwendigkeit, welche für alle ſittliche Handlungen des Menſchen ſtattfindet, indem derſelbe Willensact, durch welchen der Menſch uranfänglich ſich dazu beſtimmte, dem böſen Prinzip über ſich Gewalt einzuräumen, auch ſchon darauf gerichtet war, daß er der Ein-

wirkung des beſſern Prinzips zu einer gewiſſen Zeit einen Einfluß auf ſich geſtatten wolle. Einen Beweis dafür glaubt Schelling in den Mahnungen des Gewiſſens zu finden, welche den Menſchen gleichſam daran erinnern, ſeiner urſprünglichen Beſtimmung Genüge zu thun und den Frieden in ſeinem eigenen Innern wiederherzuſtellen. Es iſt alſo, nach Schellings Ausſpruch, im ſtrengſten Verſtande wahr, daß, wie der Menſch überhaupt beſchaffen iſt, nicht er ſelbſt, ſondern entweder der gute oder der böſe Geiſt in ihm handelt, und dennoch thut dies der Freiheit keinen Eintrag, denn eben das Inſichhandelnlaſſen des guten oder böſen Prinzips iſt die Folge der urſprünglichen (intelligibeln) That, wodurch ſein Weſen und Leben beſtimmt iſt.

Die Bekehrung des Menſchen zum Guten ſchreibt Schelling einer göttlichen Magie zu, indem er ſie als den Eintritt des göttlichen Prinzips in den menſchlichen Geiſt bezeichnet, ſo wie das Böſe darin beſteht, daß der Menſch ſich von Gott ab, dem Nichtsſeienden oder dem Scheine zuwendet und durch dieſen Schein daſſelbe wirken will, was er doch nur beim Einsſein mit Gott zu wirken vermag. Schelling will das richtige Verhältniß der beiden Prinzipien im Menſchen, wonach nämlich das Prinzip der Selbſtheit an das göttliche Prinzip gebunden, von ihm beherrſcht iſt, nicht als bloße Sittlichkeit, ſondern als Religioſität bezeichnet wiſſen. „Religioſität," ſagt er, „iſt Gewiſſenhaftigkeit, da man ſo handelt, wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntniß in ſeinem Thun widerſpricht. Einen Menſchen, dem dies (nämlich, gegen die wahre Erkenntniß des Guten zu handeln) nicht auf eine menſchliche, phyſiſche oder pſychologiſche, ſondern auf eine göttliche Weiſe unmöglich iſt, nennt man religiös, gewiſſenhaft im höchſten Sinne des Worts. Derjenige iſt nicht gewiſſenhaft, der ſich im vorkommenden Falle

noch erſt das Pflichtgebot vorhalten muß, um ſich durch Achtung für daſſelbe zum Rechtthun zu entſcheiden, Religioſität läßt keine Wahl zwiſchen Entgegengeſetztem zu, ſondern nur die höchſte Entſchiedenheit für das Rechte, ohne alle Wahl. Sie erſcheint auch nicht nothwendig als Enthuſiasmus oder als außerordentliche Erhebung über ſich ſelbſt, wozu der Hochmuthsgeiſt gern die Sittlichkeit machen möchte. Ihr Grundcharakter iſt vielmehr Strenge der Geſinnung; aus dieſer Strenge der Geſinnung geht erſt, wie aus einem Keim, wahre Anmuth und Göttlichkeit als Blüthe hervor. Die vermeintlich vornehmere Moralität — die moraliſche Genialität, — welche dieſen Kern verſchmähen zu dürfen glaubt, iſt einer tauben Blüthe gleich, die keine Frucht erzeugt.“

Das Böſe iſt bisher betrachtet worden in ſeinem Verhältniß zu der Selbſtoffenbarung Gottes und in ſeinen Wirkungen auf den Menſchen, als ein ſittlich freies Weſen. Es bleibt noch übrig, zu erklären, wie ſich Gott ſelbſt als ſittliches Weſen zu ſeiner Offenbarung verhalte; ob dieſe Offenbarung eine Handlung ſei, die mit blinder und bewußtloſer Nothwendigkeit erfolge, oder eine freie und bewußte That. Wenn ſie das Letzte iſt, ſo muß gefragt werden: Wie verhält ſich Gott, als ſittliches Weſen, zu dem Böſen, deſſen Möglichkeit und Wirklichkeit von ſeiner Selbſtoffenbarung abhängt? Hat er, wenn er dieſe gewollt, auch das Böſe gewollt, und wie iſt dieſes Wollen mit der Heiligkeit und höchſten Vollkommenheit in ihm zuſammenzureimen? oder, nach dem gewöhnlichen Ausdruck, wie iſt Gott wegen des Böſen zu rechtfertigen?

Zunächſt nun erklärt ſich Schelling, in Uebereinſtimmung mit der ſchon vorher entwickelten Anſicht von Gottes Perſönlichkeit, dahin, daß die Selbſtoffenbarung Gottes (oder, was wir gewöhnlich die Schöpfung nennen) nicht als

eine mechaniſche Wirkung nach abſtracter Nothwendigkeit, ſondern als eine freie That zu betrachten ſei. Da nun aber Schelling in Gottes Weſen ein doppeltes Prinzip, ein ideales, den Verſtand oder das Bewußtſein Gottes, und eine von dieſem unabhängige Baſis, angenommen und die Schöpfung als das Product eines Aufeinanderwirkens dieſer beiden Prinzipien erklärt hat, ſo muß er nun auch angeben, in welchem von beiden jene freie That der göttlichen Selbſtoffenbarung eigentlich begründet ſei. Hierüber ſtellt er folgende, allerdings etwas myſteriöſe Anſicht auf:

„Der erſte Anfang zur Schöpfung," ſagt er, „iſt die Sehnſucht des Einen, ſich ſelbſt zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite iſt der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgeſprochen wird und durch den Gott ſich erſt perſönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei ſein in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe iſt; er iſt kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewußtloſer, der nach blinder, mechaniſcher Nothwendigkeit ſich bewegte, ſondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Luſt, und am Erſten dem ſchönen Drange einer werdenden Natur vergleichbar, die ſich zu entfalten ſtrebt und deren innere Bewegungen unwillkührlich ſind, ohne daß ſie doch ſich in ihnen gezwungen fühlte. Schlechthin freier und bewußter Wille aber iſt der Wille der Liebe, eben weil er dies iſt; die aus ihm folgende Offenbarung iſt Handlung und That. Es giebt keine Erfolge aus allgemeinen Geſetzen, ſondern Gott, d. h. die Perſon Gottes, iſt das allgemeine Geſetz, und Alles, was geſchieht, geſchieht vermöge der Perſönlichkeit Gottes."

„Es fragt ſich nun weiter, ob die That der Selbſtoffenbarung in dem Sinne frei geweſen, daß alle Folgen derſelben in Gott vorgeſehen worden. Auch dieſes aber iſt nothwendig

zu bejahen; denn es würde der Wille zur Offenbaruug ſelbſt nicht lebendig ſein, wenn ihm nicht ein anderer, auf das Innere des Weſens zurückgehender Wille entgegenſtände. Aber in dieſem Anſichhalten entſteht ein reflexives Bild alles Deſſen, was in dem Weſen implicite enthalten iſt, in welchem Gott ſich ideal verwirklicht oder, was daſſelbe iſt, ſich in ſeiner Verwirklichung zuvor erkennt. So muß alſo doch, da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott iſt, Liebe und Güte oder das Communicativum sui überwiegen, damit eine Offenbarung ſei; und dieſes, die Entſcheidung, vollendet erſt eigentlich den Begriff derſelben, als einer bewußten und ſittlich freien That.“

Wenn nun ferner gefragt wird, ob denn alſo Gott auch, indem er die Schöpfung wollte, das Böſe gewollt habe, was in der Schöpfung anzutreffen iſt, ſo iſt darauf, nach Schelling, Folgendes zu entgegnen:

„Alle Exiſtenz fordert eine Bedingung, damit ſie wirkliche, nämlich perſönliche Exiſtenz werde. Auch Gottes Exiſtenz könnte ohne eine ſolche nicht perſönlich ſein, nur daß er dieſe Bedingung in ſich, nicht außer ſich hat. Er kann die Bedingung nicht aufheben, indem er ſonſt ſich ſelbſt aufheben müßte; er kann ſie nur durch Liebe bewältigen und ſich, zu ſeiner Verherrlichung, unterordnen. Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu ſich machte, ſich mit ihr als Eins und zur abſoluten Perſönlichkeit verbände. Der Menſch bekommt die Bedingung nie in ſeine Gewalt, ob er gleich im Böſen danach ſtrebt; ſie iſt eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher ſich ſeine Perſönlichkeit und Selbſtheit nie zum vollkommenen Actus erheben kann. Dies iſt die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit, und, wenn auch in Gott eine, wenigſtens beziehungsweiſe, unabhängige Bedingung iſt, ſo iſt in ihm

ſelber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, ſondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet iſt; die tiefe, unzerſtörliche Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. Was daher aus der bloßen Bedingung oder dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu ſeiner Exiſtenz nothwendig iſt. Aber es kann auch nicht geſagt werden, daß das Böſe aus dem Grunde komme oder daß der Wille des Grundes Urheber deſſelben ſei. Denn das Böſe kann immer nur entſtehen im innerſten Willen des eigenen Herzens und wird nie ohne eigene That vollbracht. Die Sollicitation des Grundes oder die Reaction gegen das Uebercreatürliche erweckt nur die Luſt zum Creatürlichen oder den eigenen Willen, aber ſie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da ſei und damit er vom Guten überwältigt und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbſtheit an ſich iſt das Böſe, ſondern nur ſofern ſie ſich gänzlich von ihrem Gegenſatz, dem Licht oder dem Univerſalwillen, losgeriſſen hat. Aber eben dieſes Losſagen vom Guten iſt erſt die Sünde. Die activirte Selbſtheit iſt nothwendig zur Schärfe des Lebens; ohne ſie wäre völliger Tod, ein Einſchlummern des Guten; denn wo nicht Kampf iſt, da iſt nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens alſo iſt der Wille des Grundes, nicht das Böſe unmittelbar und an ſich. Schließt der Wille des Menſchen die activirte Selbſtheit mit der Liebe ein und ordnet ſie dem Licht, als dem allgemeinen Willen, unter, ſo entſteht daraus erſt die actuelle, durch die in ihr befindliche Schärfe empfindlich gewordene Güte. Im Guten alſo iſt die Reaction des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Böſen eine Wirkung zum Böſen. Ein Gutes ohne wirkſame Selbſtheit iſt ſelbſt ein unwirkſames Gutes.

Daſſelbe, was durch den Willen der Creatur böſe wird (wenn es ſich ganz losreißt, um für ſich zu ſein), iſt an ſich ſelbſt das Gute, ſo lange es nämlich im Guten verſchlungen und im Grunde bleibt. Die Leidenſchaften, welchen unſre Moral den Krieg macht, ſind Kräfte, deren jede mit der ihr entſprechenden Tugend eine gemeinſame Wurzel hat. Die Seele alles Haſſes iſt Liebe, und im heftigſten Zorn zeigt ſich nur die im innerſten Centrum angegriffene und aufgereizte Stille. Im gehörigen Maß und organiſchen Gleichgewicht ſind ſie die Stärke der Tugend ſelbſt und ihre unmittelbaren Werkzeuge.“

Daß Schelling hiermit keineswegs (wie man ihm allerdings oft vorgeworfen hat) den Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe aufheben wolle, dagegen verwahrt er ſich ausdrücklich durch die folgenden Worte, welche zugleich ſeine Stellung zu einer damals weitverbreiteten äſthetiſchen Richtung bezeichnen, die einen ausſchweifenden und anſtößigen Cultus der Sinnlichkeit oder der ſogenannten ſchönen Individualität begründet hatte. Schelling ſagt mit deutlicher Beziehung auf dieſe Richtung:

„Nur mögen Diejenigen, deren Philoſophie mehr für das Gynäceum als für die Akademie oder die Paläſtra des Lyceums gemacht iſt, jene dialektiſchen Sätze nicht vor ein Publicum bringen, das, ſie ebenſo, wie ſie ſelber, misverſtehend, darin eine Aufhebung alles Unterſchiedes von Recht und Unrecht, Gut und Böſe ſieht.“

Das böſe Prinzip, welches in der Welt vorhanden iſt, oder der Grund, wie es Schelling nennt, iſt alſo nicht die direct bewirkende Urſache des Böſens im Menſchen, ſondern es erregt nur deſſen Eigenwillen und dieſer erſt bringt das Böſe hervor. Dieſe Erregung des Eigenwillens im Menſchen geſchieht aber nur, damit die Liebe im Menſchen einen Stoff oder Gegenſatz finde, indem ſie ſich verwirkliche.

Auch dieſe Erregung geſchieht indeß nicht nach dem freien Willen Gottes, der ſich in dem Grunde nicht nach dieſem ſeinem Willen oder ſeinem Herzen, ſondern nur nach ſeinen Eigenſchaften bewegte. „Wer daher behauptete," fährt Schelling fort, „Gott ſelbſt habe das Böſe gewollt, müßte den Grund dieſer Behauptung in der That der Selbſtoffenbarung, der Schöpfung, ſuchen, wie auch wohl oft gemeint worden, Derjenige, der die Welt gewollt, habe auch das Böſe wollen müſſen. Allein, daß Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht und ſeine ewige Einheit in die Natur ausgeſprochen, dadurch wirkte er vielmehr der Finſterniß entgegen und ſetzte der regelloſen Bewegung des verſtandloſen Prinzips das Wort, als ein beſtändiges Centrum und ewige Leuchte entgegen. Der Wille zur Schöpfung war alſo unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichts und damit des Guten; das Böſe kam in dieſem Willen weder als Mittel noch ſelbſt, wie Leibnitz ſagt, als Conditio sine qua non der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht. Es war weder Gegenſtand eines göttlichen Rathſchluſſes noch einer Erlaubniß. Die Frage aber, warum Gott, da er nothwendig vorgeſehen, daß das Böſe wenigſtens begleitungsweiſe aus der Selbſtoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, ſich überhaupt nicht zu offenbaren, verdient keine Erwiderung; denn dies hieße ebenſoviel, als, damit kein Gegenſatz der Liebe ſein könne, ſoll die Liebe ſelbſt nicht ſein. Die Selbſtoffenbarung in Gott iſt nicht eine unbedingt willkührliche, ſondern eine ſittlich nothwendige That, in welcher Liebe und Güte die abſolute Innerlichkeit überwunden. Hätte alſo Gott um des Böſen willen ſich nicht offenbart, ſo hätte das Böſe über das Gute und die Liebe geſiegt."

Allein nach alle Dieſem bleibt immer die Frage übrig: Endet das Böſe, und wie? Hat überhaupt die Schöpfung

eine Endabsicht? und, wenn Dies ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht? warum ist das Vollkommne nicht gleich von Anfange?

Schelling giebt auch auf diese Frage dieselbe Antwort, welche er schon im Vorhergehenden in mehrfachen Wendungen ausgesprochen hat: „Gott ist ein Leben, nicht blos ein Sein. Alles Leben hat ein Schicksal, ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch Diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstre Welt schied. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich; auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung und setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d. h. ganz verwirklicht sein wird.

Die Endabsicht der Schöpfung ist, daß, was nicht für sich sein konnte, für sich sei, indem es aus der Finsterniß, als einem von Gott unabhängigen Grunde, ins Dasein erhoben wird. Gott giebt die Ideen, die in ihm ohne selbstständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit und das Nichtseiende, damit, indem sie aus diesem ins Leben gerufen werden, sie als unabhängig existirende wieder in ihm seien. Das Ende der Offenbarung ist die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzliche Unrealität. Wenn die Dualität des Bösen und des Guten durch die Scheidung vernichtet ist, ordnet das Wort oder das ideale Prinzip sich und das mit ihm Eins gewordene Reale gemeinschaftlich dem Geist unter. Wenn aber Alles ihm unterthan sein wird, dann wird auch der Sohn selbst unterthan sein Dem, der ihm Alles untergethan hat, auf daß Gott sei Alles in Allem. Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist Das, was da

war, ehe denn der Grund und das Existirende (das Getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern — wie sollen wir es bezeichnen?"

Hier nämlich treffen wir auf den höchsten und schwierigsten Punkt dieser ganzen Untersuchung, auf die Frage nach der Einheit, in welcher sich der Gegensatz des Grundes und der Existenz Gottes aufhebt, von welcher aus er erst recht begriffen werden kann. Ueber diese Einheit drückt sich unser Philosoph folgendermaßen aus:

„Es muß vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität ein Wesen sein; wie können wir es anders nennen, als den Urgrund oder vielmehr Ungrund? Da es vor allen Gegenständen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar, noch auf irgend eine Weise vorhanden sein. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute Indifferenz bezeichnet werden. Die Indifferenz ist nicht ein Product der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes, von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts Anderes ist, als eben das Nichtsein derselben, und das darum auch kein Prädicat hat, als eben das der Prädicatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre. Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende sein, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber nicht anders sein, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht daß er beide zugleich, sondern in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze oder ein eignes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die gleich ewigen Anfänge nur, damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eins sein konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. er theilt sich nur,

damit Leben und Liebe sei und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Sein bedürfen, sondern dies ist das Geheimniß der Liebe, daß sie Solche verbindet, deren Jedes für sich sein könnte und doch nicht ist und nicht sein kann ohne das Andere. Darum, so wie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existirende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet. Aber der Grund bleibt frei und unabhängig von dem Wort bis zur endlichen gänzlichen Scheidung. Dann wird Alles dem Geist unterworfen; in dem Geist ist das Existirende mit dem Grunde zur Existenz Eins; in ihm sind wirklich Beide zugleich, oder, er ist die absolute Identität Beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist und doch nicht Identität beider Prinzipien, sondern die allgemeine, gegen Alles gleiche und doch von Nichts ergriffene Einheit, das von Allem freie und doch Alles durchwirkende Wohlthun, mit einem Wort, die Liebe, die Alles in Allem ist."

Schelling kommt am Schlusse der Abhandlung noch einmal auf den Begriff der Persönlichkeit Gottes zurück, deren wissenschaftlicher Nachweis einer der Hauptzwecke dieser Betrachtungen war, und verwahrt sich gegen den Vorwurf, als ob sein System diese Persönlichkeit Gottes aufhebe. Er giebt zu, daß allerdings der Ungrund oder die Indifferenz keine Persönlichkeit enthalte, allein ist denn, so fragt er, der Anfangspunkt das Ganze? Darf man denn sogleich von einem Reinen und Lautern anheben und alle spätere Entwicklungen — die doch nothwendig waren, um die in der ersten Einheit enthaltenen partiellen Seiten, und dadurch sie selbst, vollkommen zu offenbaren, für bloße Verderbniß und Verfälschung ausgeben? Mit einem Worte, Schelling betrachtet die Per-

ſönlichkeit Gottes als das Endreſultat eines nothwendigen Entwickelungsproceſſes des göttlichen Weſens durch die Welt hindurch, nicht als etwas gleich von Anfang an und ohne die Welt Fertiges und in ſich Vollendetes.

Dieſe ſo eben im Auszuge mitgetheilten Erklärungen, durch welche Schelling das Verhältniß der Natur oder des Unvollkommenen, zu Gott, dem Vollkommenen, näher zu beſtimmen ſuchte, vermochten dennoch nicht, die Anſchuldigungen des Atheismus und der Immoralität von ſeinem Syſtem abzuwenden. Vielmehr wurde eben die Anſicht, in welcher Schelling den Vermittelungspunkt zwiſchen dem Prinzipe des natürlichen Fortſchrittes vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, und dem Begriffe des Abſoluten oder Gottes gefunden zu haben meinte, die Idee nämlich einer Entwicklung der göttlichen Perſönlichkeit aus der Natur in Gott, dieſe Anſicht ſelbſt wurde wieder ein Gegenſtand neuer und heftiger Angriffe. Namentlich waren es Jacobi und Eſchenmayer, welche Schelling den Vorwurf machten, den wahren Begriff Gottes gänzlich verkannt und Gott ſelbſt in das Gebiet des Endlichen herabgezogen, ihn mit der Natur vermiſcht, ja ihn gewiſſermaßen als aus dem Ungöttlichen oder dem Böſen entſtanden dargeſtellt zu haben.

Schelling antwortete auf dieſe Beſchuldigungen in zwei neuen Abhandlungen, in dem „Denkmal der „„Schrift von den göttlichen Dingen““ (1812.), worin er die unter dieſem Titel erſchienene Streitſchrift Jacobis in einem heftigen, die Grenzen einer wiſſenſchaftlichen Polemik nicht immer beobachtenden Tone widerlegte, und in einem Schreiben an Eſchenmayer (in der „Zeitſchrift für Deutſche“, 1813.), als Antwort auf die von Letzterem an ihn erlaſſene und ebendaſelbſt abgedruckte Zuſchrift.

In der Schrift gegen Jacobi ſucht Schelling den Vorwurf zu widerlegen, den dieſer ihm darüber gemacht hatte, daß er das Vollkommene erſt aus dem Unvollkommenen hervorgehen laſſe, ſtatt ſogleich an den Anfang aller Dinge ein Allervollkommenſtes, ein ſittliches Prinzip, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz zu ſetzen. Schelling behauptet, daß es allerdings ungereimt ſein würde, das Vollkommene aus einem von ihm unabhängigen und verſchiedenen Unvollkommenen entſpringen zu laſſen, daß dagegen keineswegs ein Widerſpruch darin liege, wenn er ſage, das Vollkommene erhebe ſich aus ſeinem eigenen Unvollkommenen. Zum Beweis Deſſen beruft er ſich auf die tägliche Erfahrung, welche zeige, wie aus einem Unwiſſenden durch Bildung und Entwicklung ein Wiſſender werde, wie der Mann ſich aus ſich ſelber als Jüngling, der Jüngling ſich aus ſich ſelber als Knabe, und dieſer wieder ſich aus ſich ſelber als Kind emporarbeite, welches doch lauter unvollkommene Zuſtände ſeien. Allerdings ſei das Vollkommenſte zuerſt vor allen Dingen, aber nicht actu, d. h. als das Allervollkommenſte, ſondern nur potentia, d. h. als beſtimmt, das Allervollkommenſte zu werden. Wäre nämlich Gott ſchon von Anbeginn an im wirklichen Beſitz der allerhöchſten Vollkommenheit geweſen, ſo hätte er keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung ſo vieler Dinge gehabt, da er durch dieſe, unfähig, eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen hätte werden können. Daß aber Dasjenige, welches zuerſt war, eben Das iſt, welches das Allervollkommenſte iſt, läßt ſich, nach Schellings Anſicht, gleichfalls aus einer Analogie des gewöhnlichen Lebens begreifen; denn, wenn z. B. Jemand ſage, Newton ſei der vollkommenſte Geometer, ſo behaupte er damit nicht, Newton ſei dies ſchon als Kind geweſen, und doch leugne er ebenſowe-

nig, daß derſelbe Newton, welcher das Kind war, eben der Newton ſei, welcher der vollkommenſte Geometer iſt.

Desgleichen, wenn behauptet werde, (fährt Schelling fort), es müſſe an den Anfang der Dinge ein ſittliches Prinzip geſetzt werden, ſo ſei abermals zu unterſcheiden zwiſchen dem actu und dem potentia Sittlichen. Denn auch das ſittliche Weſen müſſe, um ſich als ſolches zu bethätigen und ſeiner ſelbſt bewußt zu werden, einen Anfang ſeiner ſelbſt in ſich haben, der noch nicht ſittlich ſei, obgleich er auch nicht als ein dem ſittlichen Weſen geradezu Entgegengeſetztes, ſondern vielmehr als ein die Möglichkeit der Sittlichkeit in ſich Enthaltendes betrachtet werden müſſe.

Ebenſo endlich verhalte es ſich auch mit der Intelligenz. Jede Intelligenz ſei nothwendig verbunden mit Selbſtbewußtſein, d. h. mit Unterſcheidung ihrer ſelbſt von einem Nichtintelligenten und Erhebung über daſſelbe. Daher müſſe auch in Gott, dem Zuſtande des Selbſtbewußtſeins und der Intelligenz, ein anderer Zuſtand vorhergegangen ſein, worin er zwar nicht ganz ohne Intelligenz, aber doch nur mit einer unbewußten, gleichſam inſtinctartigen, blinden Weisheit wirke.

In jedem Betracht alſo — dies iſt das Endreſultat, welches Schelling aus den vorhergehenden Unterſuchungen zieht — muß dem Begriff eines perſönlichen, ſelbſtbewußten, ſittlichen und intelligenten Gottes die Vorausſetzung einer Natur in Gott, dem Theismus der Naturalismus (in dieſem Sinne, nicht in dem gewöhnlich angenommenen, wonach er ein auf die äußere Natur ſich beziehendes Syſtem bedeutet) als Grundlage dienen.

Jacobi hatte ferner behauptet, Schelling betrachte das Abſolute nur als Grund, während daſſelbe nach der theiſtiſchen Anſicht als Urſache und nicht als Grund angeſehen werden müſſe. Schelling entgegnet, das Abſolute ſei vielmehr

ſowohl Urſache, als auch Grund und müſſe als Beides gedacht werden. „Denn", ſagt er, „Gott, oder, genauer geſprochen, das Weſen, welches Gott iſt, iſt Grund in zweierlei Verſtand, der wohl unterſchieden werden muß. Einmal iſt er Grund, von ſich ſelbſt nämlich, ſofern er ſittliches Weſen iſt. Aber, zweitens, macht ſich Gott auch zum Grunde, indem er eben jenen Theil ſeines Weſens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht. Die Schöpfung iſt ein Act der Herablaſſung. Gott läßt ſich herab, indem er ſich, nämlich einen Theil (eine Potenz) von ſich zum Grunde macht, damit die Creatur möglich ſei und wir das Leben haben in ihm. Aber er macht ſich zugleich zum Grunde ſeiner ſelbſt, da er nur inſofern, als er dieſen Theil ſeines Weſens (den nichtintelligenten) dem höhern unterordnet, mit dieſem letztern, frei von der Welt, über der Welt (nach dem Jacobiſchen Ausdrucke, als Urſache) lebt, wie der Menſch erſt dadurch ſich wahrhaft zur Intelligenz, zum ſittlichen Weſen verklärt, daß er den irrationalen Theil ſeines Weſens dem höhern unterwirft."

Endlich aber ſucht Schelling auch die von Jacobi aufgeſtellten Anſichten hinſichtlich des Guten und Nichtguten zu widerlegen. Jacobi nimmt eine ſchlechthin ſittliche Urſache der Welt an und läßt aus dieſer alle Dinge hervorgehen. Hiernach, ſagt Schelling, wäre das Gute, Gott, der Urſprung des Nichtguten. Dies iſt unmöglich; das Gute kann das Nichtgute nicht ſchaffen, ja nicht einmal wahrhaft wollen; es muß daſſelbe daher finden, wie auch wir es in uns finden; das Nichtgute muß ſchon daſein, indem das Gute ſich erhebt.

„Weil aber dieſes Nichtgute" (ſo lauten Schellings eigene Worte) „nur kein wirkliches, aber doch ein mögliches Gutes, ein ins Gute Verwandelbares iſt; weil es alſo das Gute doch der Möglichkeit nach enthält; weil ferner

das Nichtgute nicht selber das Seiende, sondern nur der Grund des Seienden, nämlich des Guten ist, den dieses als Anfang seiner selbst in sich selbst hat; so können wir sagen, nicht nur, das Erste, d. i. vor Allem Seiende sei das Gute, sondern auch, das nicht selber Seiende, welches das Gute als einen Grund seiner selbst in sich hat, sei ein innerliches oder verborgenes Gutes, ein Gutes der Möglichkeit nach; also auf jede Weise sei das Gute der Anfang und das Erste.“

Das Schreiben an Eschenmayer hat ebenfalls den Zweck, den Unterschied und das Verhältniß zwischen den drei Momenten des göttlichen Wesens festzustellen und zu verdeutlichen, nämlich zwischen dem Urwesen Gottes oder dem Absoluten, dem Grunde oder dem verstandlosen Prinzip in Gott, als der Bedingung seiner Offenbarung, seiner äußerlich wirkenden Existenz, endlich, drittens, dieser Existenz Gottes selbst. Gott war von Ewigkeit her, sagt Schelling, jedoch nur dem Urwesen und nicht geoffenbarten Sein nach, er war aber nicht von Ewigkeit her dem geoffenbarten Sein nach, sondern er machte einen Anfang seiner Offenbarung, und es mußte daher auch eine Zeit sein, wo das Verstandlose in Gott dem Verstande, das Chaos der Ordnung vorherging, wo Gott die Sehnsucht empfand, sich selbst zu gebären, d. h. wirklicher, vollendeter Gott zu werden.

So glaubt Schelling den Naturalismus oder Pantheismus mit dem Theismus in vollkommene Uebereinstimmung gebracht und Einen durch den Andern ergänzt zu haben. Wenn der Theismus ein Absolutes schlechthin über und außer der Welt annimmt, so vermag er dasselbe nur als eine ganz abstracte, leere, einfache Einheit ohne wahre Existenz, Persönlichkeit und Selbstbewußtsein zu denken, denn Existenz, Persönlichkeit, Verstand und Wille setzen ein Etwas, eine

Baſis voraus, an dem ſie ſich bethätigen, aus dem ſie ſich entwickeln. Wenn andrerſeits der gewöhnliche Naturalismus das Endliche ſelbſt, die äußere Natur, zu einem Göttlichen macht, ſo geht ihm der Begriff des über dem Endlichen ſtehenden Abſoluten verloren. Ein Syſtem dagegen, welches die Idee des Abſoluten an die Spitze der geſammten Welt, an den Anfang aller Dinge ſtellt, dieſes Abſolute aber nicht als ein Ruhendes, Starres, ewig nur ſich ſelbſt Gleiches und Einfaches betrachtet, ſondern als ein aus ſich ſelbſt ſich Entwickelndes, Lebendiges, nach abſoluter Verwirklichung und Selbſtvollendung Strebendes, als ein Unendliches und doch auch wieder als ein ſich Verendlichendes und aus dieſer Verendlichung nach der wahren, erfüllten und ſelbſtbefriedigten Unendlichkeit Zurückſtrebendes; ein Syſtem, welches Naturalismus und Theismus in einer höheren Anſicht verſchmilzt und verſöhnt, ein ſolches Syſtem iſt, nach Schellings Verſicherung, allein im Stande, zugleich den Bedürfniſſen unſrer Vernunft und den rechtverſtandenen Lehren des Chriſtenthums zu entſprechen.

Die beiden ſo eben beſprochenen Streitſchriften und eine Abhandlung „über die Gottheiten von Samothrake“ (1815.), ein Verſuch, die alten griechiſchen Myſterien mit Hülfe der naturphiloſophiſchen Ideen zu deuten, ſind das Letzte, was Schelling über ſeine Philoſophie veröffentlicht hat. Weder eine Rechtfertigung oder Erläuterung, noch eine weitere Ausführung ſeiner Lehren erſchien ſeit jener Zeit unter ſeinem eignen Namen; nur in den Schriften ſeiner Schüler und in mündlichen Andeutungen verlautete Einzelnes von ſeiner im Stillen fortgeſetzten philoſophirenden Thätigkeit; doch war dies natürlich nur ſehr unvollſtändig und unverbürgt. Erſt in der allerneueſten Zeit iſt er wieder in die Oeffentlichkeit hervorgetreten und hat ausdrücklich erklärt, ſeine frühere Philo-

ſophie, — die er als eine nur negative bezeichnet — durch eine poſitive ergänzen und zum vollendeten Abſchluß bringen zu wollen. Dieſe neueſte Epoche in Schellings Leben hängt jedoch zu eng mit der ganzen philoſophiſchen Bewegung der Gegenwart zuſammen, , als daß wir nicht vorziehen ſollten, ihre Darſtellung bis zu der Schilderung dieſer Letzteren zu verſchieben. Wir gehen daher jetzt zu der kritiſchen Beleuchtung der in den oben genannten Schriften Schellings niedergelegten und von uns in Auszügen mitgetheilten Anſichten des Philoſophen über.

Die Anſichten Schellings ordnen ſich unter vier Hauptgeſichtspunkte, nämlich: die Idee des Abſoluten, die Idee der Entwickelung des Abſoluten, die Theorie der realen und die Theorie der idealen Potenzen. Die Kritik ſeines Syſtems wird daher ebenfalls in vier Theile zerfallen. Zuerſt werden wir das Prinzip ſeiner Philoſophie, die Idee des Abſoluten oder der Identität des Objectiven und des Subjectiven zu prüfen haben. Sodann werden wir die Art und Weiſe, wie Schelling aus der Idee des Abſoluten das Beſondere ableitet, alſo ſeine Methode, unterſuchen. Ferner werden wir ſowohl die Naturphiloſophie als auch die Philoſophie des Menſchen einer kritiſchen Betrachtung unterwerfen und namentlich das Verhältniß der realen zu den idealen Potenzen, ſo wie das der letzteren unter einander, feſtſtellen müſſen. Zuletzt aber werden wir abermals auf die Grundidee der Schellingſchen Lehre, auf das Verhältniß der endlichen Dinge und insbeſondere des Menſchen zu Gott oder dem Abſoluten zurückkommen, und dies wird uns Gelegenheit geben, die mancherlei Umbildungen und Abänderungen genauer ins Auge zu faſſen, welche Schelling mit ſeinem Syſteme vorgenommen hat.

Die Schlußfolgerung, vermittelſt welcher Schelling die Realität ſeines Prinzips, der Idee des Abſoluten, zu erweiſen ſucht, geht von denſelben Vorausſetzungen aus, deren ſich Fichte bedient, um zu beweiſen, daß das Ich das Prinzip alles Seins und Wiſſens ſei. Beide betrachten ihr Prinzip als eine unmittelbare Idee oder Anſchauung unſerer Vernunft; Beide berufen ſich auf eine Thatſache unſres Bewußtſeins. Der oberſte Grundſatz alles Wiſſens, ſagt Fichte, iſt das abſolute Ich, denn in jedem Urtheil und überhaupt in jedem Act unſres Bewußtſeins iſt die Idee des einfachen, ſich ſelbſt gleichen Ich enthalten. Schelling dagegen folgert aus dem Weſen des Urtheils, d. h. daraus, daß in jedem Urtheil eine Identität des Subjects und des Prädicats ſtattfindet, den Satz, daß die Identität überhaupt das allgemeine Naturgeſetz, das Prinzip aller Dinge ſei.

Beide Philoſophen gehen alſo von denſelben Vorderſätzen aus und gelangen gleichwohl zu entgegengeſetzten Reſultaten. Es fragt ſich daher, welcher von beiden oder ob einer von beiden Recht habe und worin eigentlich dieſe beiden verſchiedenen Erklärungen des menſchlichen Bewußtſeins ſich von einander ſcheiden.

Wenn wir das abſolute Ich Fichtes und die abſolute Identität Schellings mit einander vergleichen, ſo finden wir zunächſt, daß beide Prinzipien, nach ihrem negativen Momente, d. h. nach der in ihnen enthaltenen Abſtraction betrachtet, Eins und Daſſelbe ſind. Beide nämlich bezeichnen die vollkommene Negation alles Beſtimmten, Endlichen. Das abſolute Ich iſt kein Object, kein beſtimmter, erfahrungsmäßig gegebener Gegenſtand; es iſt aber auch kein beſtimmtes, endliches Ich; es iſt alſo die Negation ſowohl aller beſtimmten Objecte, als auch aller beſtimmten, empiriſchen Zuſtände des Subjects; es iſt, mit einem Wort, Daſſelbe, was

Schelling die absolute Identität nennt; denn auch in dieser verschwinden alle empirische Bestimmungen sowohl der Objecte als auch des Subjects, folglich auch der empirische Gegensatz zwischen Subject und Object. Der Unterschied zwischen dem absoluten Ich und der absoluten Identität muß also in ihrem positiven Factor, in ihrem Prinzip der Entwickelung liegen; d. h. mit andern Worten, in der Art und Weise, wie jeder der beiden Philosophen sich von seinem absoluten, negativen Standpunkte aus einen Rückweg in die Welt der Endlichkeit, die Erfahrung, bereitet, oder wie er sich das Verhältniß seines absoluten Prinzips zu den endlichen Dingen denkt. Nun dachte sich Fichte dieses Verhältniß auf eine doppelte Weise. Einmal nämlich setzte er die Bestimmung des Ich in die beharrliche Abstraction von allem Objectiven, in die Erhebung über die Endlichkeit, also in eine mystische Selbstgenügsamkeit und Selbstbeschauung. Ein andres Mal wieder stellte er dem Ich eine mehr praktische Aufgabe, die Bearbeitung, Umgestaltung und Aneignung der materiellen Außenwelt. In beiden Fällen also wurde das Object, das Nicht-Ich, — mit andern Worten, die Körperwelt oder die Natur — als ein Untergeordnetes, Nichtiges, Wesenloses betrachtet, als eine bloße Schranke oder höchstens als ein Instrument der Thätigkeit des Menschen. Dies war es, worin sich Schelling von der Ansicht Fichtes entschieden trennte. Schelling will die Natur nicht blos in ihrem Verhältniß zum Menschen, in ihrer Abhängigkeit von diesem, sondern als ein Selbstständiges, Selbstberechtigtes, dem Menschen Ebenbürtiges betrachtet wissen. Er setzt den Zweck der Philosophie nicht lediglich in die Erkenntniß der sittlichen Thätigkeit und der Bestimmung des Menschen, sondern ebensosehr auch in die Anschauung der ihn umgebenden Natur. Daher nannte Fichte sein Prinzip das absolute Ich, um nämlich anzudeu-

ten, daß er die Natur nicht für ein eben ſo Urſprüngliches und Berechtigtes anſehe, als den menſchlichen Geiſt und ſeine Thätigkeit; Schelling dagegen bedient ſich des Ausdrucks der abſoluten Identität, um gerade jenes zweite, objective Element unſres Bewußtſeins, die Anſchauung einer körperlichen Außenwelt, neben dem ſubjectiven oder idealen hervorzuheben und geltend zu machen. Fichte ſagte, das reine oder abſolute Ich werde zum empiriſchen Ich durch den Anſtoß eines Nicht-Ich, d. h., in dem Weſen des menſchlichen Bewußtſeins liege nicht die Nothwendigkeit, etwas Anderes außer ſich ſelbſt zu denken oder anzuſchauen, und es würde alſo gar kein empiriſches, d. h. mit der Vorſtellung einer Außenwelt behaftetes Bewußtſein geben, wenn nicht eine ſolche Außenwelt factiſch exiſtirte. Das Verhältniß des menſchlichen Bewußtſeins zur Außenwelt iſt bei Fichte ein rein praktiſches; der Menſch ſoll die Außenwelt als nicht daſeiend betrachten; er ſoll ſich in ſein reines Ich zurückziehen und dadurch ſein empiriſches Bewußtſein, d. h. den Dualismus von Ich und Nicht-Ich aufheben. Schelling dagegen ſagt: Wenn ich mich in ein Naturweſen verſetze, wenn ich das Leben des Thieres, das Wachsthum der Pflanze, die Formation des Kryſtalls gleichſam mit vollziehe, ſo iſt dies eben ſo gut ein Act meines Selbſtbewußtſeins oder meiner Vernunft, als wenn ich durch meine praktiſche Thätigkeit neue Geſtalten hervorbringe. Das Weſentliche in allen Acten unſres Bewußtſeins iſt nicht dies, daß ich die Dinge im Gegenſatze zu mir ſelbſt betrachte, alſo gewiſſermaßen mich allein in das Centrum der Welt, alle andere Dinge dagegen in die Peripherie ſetze, ſondern daß ich alle dieſe Dinge, alſo auch mich ſelbſt, als concentriſche Kreiſe anſehe, die ſämmtlich einen gemeinſamen Mittelpunkt haben, ſo daß ich das Sein und die Entwickelung eines jeden andern Dinges ebenſogut von innen heraus zu erkennen vermag, wie

meine eigne, und daß ich erſt durch alle die andern Kreiſe, die von dem meinigen umſchloſſen ſind, zu dieſem gelangen kann; mit andern Worten, daß ich mich ſelbſt nur als eine höhere Potenz der Natur betrachten darf, die von den übrigen Potenzen derſelben nicht dem Weſen, ſondern nur dem Grade nach verſchieden iſt.

Dies ſind die unterſcheidenden Momente in den Syſtemen Fichtes und Schellings, in Bezug auf ihre Grundidee. Es fragt ſich jetzt, welche von beiden iſt der wahren Idee unſres Bewußtſeins angemeſſener? Was nun die Fichteſche Idee betrifft, wonach das Weſen des menſchlichen Bewußtſeins in der bloßen Abſtraction von den Außendingen beſtehen ſoll, ſo haben wir deren Unrichtigkeit ſchon oben darzuthun verſucht. Die Idee Schellings, daß nämlich die ganze Natur, einſchließlich des Menſchen, eine einzige große Entwickelungsreihe ſei, und daß der Menſch ſich von den übrigen Naturdingen nur dem Grade der Entwickelung nach unterſcheide; daß er alſo gewiſſermaßen alle Dinge in ſich enthalte und deshalb auch, indem er ein ſolches Ding betrachtet, nicht etwas ihm völlig Fremdes, Ungleichartiges, ſondern etwas ihm ſelbſt Gleichartiges, mit ihm Identiſches, gleichſam ſein eignes Weſen anſchaue; dieſe Idee, ſagen wir, iſt, an und für ſich betrachtet, vollkommen richtig, und wir ſelbſt haben ſie in der Analyſe der Kantſchen Kritik der reinen Vernunft ausführlicher zu entwickeln und zu begründen verſucht. Allein etwas Anderes iſt es mit der Anwendung, welche Schelling dieſer Idee in Bezug auf die Methode des Erkennens giebt. Schelling nimmt nämlich an, daß, weil alle Dinge nur Momente, Stufen oder Punkte einer und derſelben Entwickelungsreihe ſeien, man auch von jedem früheren Punkte, und namentlich von dem abſolut erſten oder Anfangspunkte der Reihe aus jeden ſpäteren Punkt unmittelbar zu conſtruiren

vermöge; ohngefähr ſo, wie man beim Zählen, von der Einheit ausgehend, durch bloße Vervielfältigung oder Entwicklung dieſer Einheit zu der Zweiheit, Dreiheit und ſo fort zu allen andern Zahlen gelangt, oder wie der Geometer durch Fortrücken des Punktes eine ganze Reihe von Punkten, eine Linie hervorbringt. Eine Andeutung dieſer Idee haben wir ſchon bei Kant in der Kritik der Urtheilskraft gefunden, da wo derſelbe von einem intuitiven Verſtande ſpricht, der Dasjenige, was unſer gewöhnliches, reflexives Denken nur auf eine äußerliche, mechaniſche und darum unvollſtändige Weiſe zu bewerkſtelligen vermöge, nämlich die Herleitung des Beſondern aus dem Allgemeinen, in einem einzigen Acte ſchöpferiſcher Anſchauung vollbringen würde. Kant hatte jedoch die Vorausſetzung eines ſolchen intuitiven oder ſchöpferiſchen Verſtandes nicht auf den Menſchen, ſondern auf ein höheres, überſinnliches Weſen bezogen, und überhaupt die ganze Idee für eine bloße Hypotheſe gegeben. Schelling macht aber mit dieſer Vorausſetzung Ernſt; er nimmt an, daß es ein ſolches intuitives Vermögen gebe und daß ſogar der Menſch im Beſitz deſſelben ſei. Denn, ſagt er, die Wahrheit kann nur eine ſein; ſollte es eine Erkenntniß geben, welche nur für den Menſchen, nicht für andere, vollkommner organiſirte Weſen Wahrheit enthielte, ſo würde auch der Menſch dieſelbe nicht als wahre Erkenntniß betrachten können. Beſteht nun die wahre Erkenntniß der Dinge darin, daß deren beſtimmte Daſeinsform oder Realität aus ihrer allgemeinen Idee — nicht durch eine äußerliche Reflexion abgeleitet — ſondern durch einen innerlichen, abſoluten Act der Anſchauung entwickelt, conſtruirt, gleichſam geſchaffen wird, ſo muß auch der Menſch im Stande ſein, die Dinge ſo zu erkennen; ſeine Vernunft muß ſich auf den Standpunkt jener abſoluten Anſchauung erheben können.

Wir haben ſchon bei frühern Gelegenheiten, namentlich auch bei der Beleuchtung jener Stelle der Kantſchen Kritik der Urtheilskraft, den Irrthum zu widerlegen geſucht, der in der Annahme enthalten iſt, als ob der Menſch irgend Etwas a priori, d. h. aus ſeinen allgemeinen Elementen, ganz und vollſtändig zu erkennen vermöge. In jedem Dinge, ſagten wir, iſt Zweierlei enthalten; gewiſſe allgemeine Elemente und ein gewiſſes, dieſe Elemente zu einer beſtimmten, eigenthümlichen Daſeinsform geſtaltendes Prinzip. Jene allgemeinen Elemente ſind dem Dinge mit allen andern Dingen gemeinſam; dieſes geſtaltende Prinzip dagegen iſt einem jeden beſondern Dinge eigenthümlich und bewirkt eben, daß daſſelbe ein beſonderes Ding iſt. Der Menſch kann nun zwar die allgemeinen Elemente aller Dinge erkennen, indem er ſie aus der beſondern Verbindung herauslöſt, in welcher ſie in dieſem beſtimmten Dinge enthalten ſind; allein er kann die durch eine ſolche Analyſe gewonnenen Elemente nicht wieder auf dieſelbe Weiſe zuſammenſetzen, wie ſie in dem Dinge zuſammengeſetzt waren, weil ihm das bildende Prinzip jenes Dinges fehlt, wenn gleich er ein höheres, vollkommneres Bildungsprinzip in ſich trägt. Er kann daher die eigenthümliche Daſeinsform und Einheit des Dinges nur annäherungsweiſe, durch eine äußerliche, mechaniſche Verbindung ſeiner Elemente, wiederherſtellen. So z. B. kann der Menſch eine Pflanze in ihre Theile zerlegen, ihren Saft auspreſſen, ihre Blätter und Blüthenfaſern auseinanderlöſen u. ſ. w.; allein er kann aus dieſen Theilen oder Elementen der Pflanze dieſe ſelbſt in ihrer lebendigen Totalität nicht wiederherſtellen, ſondern er kann nur äußerlich die Lage ihrer Staubfäden, die Form ihres Faſergewebes, die Quantität oder die chemiſche Beſchaffenheit ihres Saftes u. ſ. w. beſchreiben, und auf dieſe Weiſe es der reproductiven Einbildungskraft

möglich machen, ſich ein Geſammtbild der Pflanze zuſammenzuſetzen, welches jedoch immer nur eine äußerliche Darſtellung, nicht eine wahre, unmittelbare Anſchauung des inneren Lebens, des organiſchen Bildungsproceſſes der Pflanze iſt.

Was wir hier über die Methode Schellings im Allgemeinen bemerkt haben, wird noch deutlicher werden, wenn wir dieſelbe in ihrer Anwendung auf die einzelnen Gebiete des Wiſſens und namentlich auf die Kenntniß der Natur betrachten. Wir gehen daher über zu der Kritik der Naturphiloſophie Schellings.

Welches iſt das Prinzip der Naturphiloſophie? Welchen Zweck und Werth hat ſie als wiſſenſchaftliche Methode?

Die Philoſophie der Natur ſoll, nach Schelling, eine gänzliche Reform der Naturwiſſenſchaften hervorbringen durch Verdrängung der atomiſtiſchen oder empiriſchen Methode, welche ſich lediglich auf die Betrachtung und Berechnung einzelner Thatſachen und einzelner Geſetze ſtützt. Die Naturphiloſophie hat keineswegs den Zweck, Beobachtung und Experiment überflüſſig zu machen, vielmehr ſoll ſie nur Methode in dieſe empiriſchen Forſchungen bringen und deren Reſultate an den allgemeinen Vernunftprinzipien prüfen. Die Experimentalphyſik z. B. verfährt in der Beobachtung der Natur gänzlich ohne Prinzip und Methode. Sie bildet ſich durch Abſtraction und Analogie eine Menge einzelner Geſetze, allein ſie weiß dieſe Geſetze nicht unter ein einziges, oberſtes Prinzip zu befaſſen; ſie betrachtet die Natur als ein mechaniſches Agglomerat von Atomen und Kräften, nicht als ein organiſches und belebtes Ganzes. Unſre Phyſiker ſprechen von einer Schwerkraft, von Cohäſion, Licht, Bewegung u. ſ. w.; aber ſie wiſſen nicht anzugeben, welches

Verhältniß zwiſchen Schwerkraft und Cohäſion, zwiſchen Bewegung und Licht beſtehe. Die Philoſophie ſoll nun, meint Schelling, dieſer Unvollkommenheit der empiriſchen Naturwiſſenſchaft durch ihre Vernunftideen abhelfen; ſie ſoll nicht blos das allgemeine Geſetz der Natur aufſtellen, das Geſetz einer organiſchen Entwicklung, ſondern auch die beſtimmten Formen oder Stufen dieſer Entwicklung, dergeſtalt, daß die empiriſche Beobachtung der einzelnen Naturerſcheinungen dieſe blos unter die allgemeinen Kategorien einzuordnen hätte. Um z. B. von dem Weſen der Pflanze eine deutliche Erkenntniß zu haben, ſollen wir uns erinnern, daß die Pflanze die erſte Entwicklungsſtufe des organiſchen Lebens in der Natur ſei; daß ſie im Gebiete des Organiſchen den Stickſtoff repräſentire; daß ihr Lebensprinzip die Vegetation ſei u. ſ. w.

Dieſer von Schelling aufgeſtellte Verſuch einer philoſophiſchen Conſtruction der Natur kann unter einem doppelten Geſichtspunkte betrachtet werden. Einmal nämlich kann gefragt werden, inwiefern die Reſultate richtig ſeien, die Schelling auf dieſem Wege erlangt hat; zweitens aber kommt in Betracht die Wahrheit und Zweckmäßigkeit der Methode ſelbſt.

Bei der erſtern Frage handelt es ſich um Thatſachen. Ihre Beantwortung gehört daher vor das Forum des Phyſikers, nicht des Philoſophen.

Dagegen berührt die zweite Frage weſentlich das Prinzip der Philoſophie ſelbſt, und wir haben daher unſre Kritik nothwendig auf dieſen Punkt zu richten.

Um uns eine deutliche Vorſtellung von der conſtructiven Methode in ihrer Anwendung auf die Naturbetrachtung zu machen, müſſen wir uns das Prinzip und den ganzen Verlauf derſelben vergegenwärtigen.

Das Prinzip dieſer Methode beſteht darin, daß man zuerſt ein abſolut einfaches Element als Baſis der ganzen Entwicklungsreihe, als welche ſich die Natur darſtellen ſoll, annimmt; daß man ſodann von dieſer erſten Form zu einer zweiten übergeht, gleichſam als der Entwicklung oder Vervollſtändigung derſelben; daß man ferner dieſe neue Form abermals als Baſis einer neuen Entwicklung betrachtet u. ſ. w. So z. B. geht Schelling aus von der Idee der todten, formloſen Materie; ſodann läßt er aus dieſer Materie die Bewegung und das Licht ſich entwickeln, und endlich faßt er Materie und Bewegung wieder zuſammen in einer höhren Entwicklungsform, dem organiſchen Leben.

Das Verfahren, deſſen ſich Schelling hier bedient, beruht, wie es uns ſcheint, auf zwei, gleichermaßen unbegründeten Vorausſetzungen. Zuerſt muß Schelling nothwendig annehmen, es gebe ein abſolut einfaches Element, denn, wäre die Baſis der ſämmtlichen Naturpotenzen nicht etwas abſolut Einfaches, enthielte ſie ſchon eine Entwicklung in ſich, ſo wäre ſie ſelbſt eine Potenz. Nun zeigt uns aber die Erfahrung nirgends etwas abſolut Einfaches; folglich iſt dieſer Begriff eine bloße metaphyſiſche Abſtraction. Die Materie ſoll die erſte und einfachſte Form der Natur ſein; aber welche Materie? was iſt die Materie als ſolche? wo giebt es eine einfache Materie? wie ſoll man ſich dieſelbe, als etwas gänzlich Form- und Beſtimmungsloſes, denken? Ferner: woher kommt in dieſe geſtaltloſe Materie eine Geſtaltung oder Entwicklung? Schelling ſagt zwar, das geſtaltende Prinzip ſei ſchon, wenn auch noch unentwickelt, in dem einfachen Elemente enthalten; allein, ſelbſt wenn Dem ſo iſt, wie kommt daſſelbe zur Entwicklung? Angenommen, wir hätten Nichts vor uns, als die Materie, d. h. eine todte Maſſe von Atomen, ohne inneres Band, ohne

Gestalt und Zusammenhang; und der Philosoph sagte uns, aus dieser Materie entwickle sich die Bewegung und das Licht; würden wir wohl dadurch einen deutlichen Begriff von dem Wesen der Bewegung und des Lichts erhalten? Gewiß eben so wenig, als wir dadurch, daß wir wüßten, der Mensch sei eine höhere Potenz des Thieres, in den Stand gesetzt würden, uns einen Menschen vorzustellen, wenn wir nämlich noch niemals ein Individuum dieser Gattung gesehen hätten. Es leuchtet also ein, daß die constructive Methode nicht durch bloße Ideen a priori die Dinge erkennt, sondern lediglich mit Hülfe der Erfahrung und der Abstraction. Um den Unterschied zwischen dem Menschen und dem Thiere kennen zu lernen, bedarf es einer empirischen Wahrnehmung des Menschen und des Thieres, einer Vergleichung Beider und einer Unterscheidung Desjenigen, was dem Menschen mit dem Thiere gemein ist, von Dem, was ihm allein zukommt. Mit einem Wort, wir wissen von dem Dasein und den Eigenschaften der Dinge blos so Viel, als wir durch die Erfahrung auf dem Wege der Beobachtung und der Analyse kennen gelernt haben.

Allerdings kann uns Schelling erwidern, daß die Naturphilosophie die Dinge keineswegs nur a priori erkennen wolle, daß sie die Hülfe der Erfahrung nicht ausschließe, sondern daß sie nur das Verfahren der empirischen Forschung regeln und die Wahrheit ihrer Resultate prüfen solle. Allein wie ist es möglich, daß die Begriffe, welche, wie wir gezeigt haben, erst durch die Abstraction aus der Erfahrung gewonnen worden sind, als Kriterium oder Prinzip für eben diese Erfahrung dienen?

Dies führt uns auf eine zweite Seite der Betrachtung, nämlich auf die Frage nach dem Nutzen einer solchen systematischen Construction der Natur. Schelling wirft der empirischen

Naturforschung vor, daß sie kein festes Prinzip oder Ziel habe; daß sie sich in den Einzelnheiten der sinnlichen Wahrnehmung und Beobachtung verliere; daß sie nicht systematisch verfahre, nicht das Ganze der Naturerscheinungen in einer einzigen Anschauung umfasse. Dieser Vorwurf, daß nämlich die Naturforschung nicht allseitig genug sei, nicht immer tief genug in das Wesen der Dinge eindringe, sondern an deren Oberfläche haften bleibe, ist nicht ganz ungegründet; allein es fragt sich, ob die Naturphilosophie im Stande sei, dem an der empirischen Naturwissenschaft gerügten Mangel der Vollständigkeit und Einheit der Naturbetrachtung abzuhelfen. Nun finden wir, daß dieser Mangel nicht sowohl daher kommt, daß es der empirischen Naturforschung an allgemeinen Prinzipien fehlt, als vielmehr aus dem Uebergewicht, welches diese Prinzipien über die Beobachtung und Analyse ausgeübt haben. So hat lange Zeit die von der Cartesianischen Philosophie aufgestellte Lehre von den verborgenen Kräften die Physiker an einer genauern Erforschung der Naturerscheinungen verhindert; so haben die Ansichten der alten Teleologie der Entwicklung der Naturwissenschaft im Wege gestanden; so hat die Idee der vier Elemente, die Idee von dem Dasein gewisser Kräfte oder Stoffe in der Natur — Ideen, welche sämmtlich von einem oder dem andern naturphilosophischen Systeme unterstützt wurden — den richtigen Gebrauch der empirischen Methode gestört. Dieser nämlich besteht darin, daß man die einzelnen Thatsachen sorgfältig beobachtet; daß man diese Beobachtungen unter sich vergleicht und daraus allgemeine Resultate zieht; daß man auf diese Resultate abermals eine neue Beobachtung gründet, und so ins Unendliche fort. Wenn daher die empirische Naturforschung für ihre Beobachtungen und Experimente gewisse Gesetze oder Prinzipien als feste Anhaltpunkte aufstellt, so geschieht dies immer nur unter der

ſtillſchweigenden Vorausſetzung, daß man ein jedes ſolches Geſetz durch neue Beobachtungen zu vervollſtändigen, zu erweitern und zu berichtigen bereit ſei. So z. B. ſpricht man in der Chemie von gewiſſen einfachen Stoffen; dies hindert jedoch den Chemiker nicht, die Auflöſung dieſer Stoffe in noch einfachere zu verſuchen. So ſtellt die Naturgeſchichte eine Eintheilung aller Naturweſen in gewiſſe Claſſen auf; allein ſie ſteht nicht an, dieſe Eintheilung zu verändern, ſobald die Erfahrung deren Unvollſtändigkeit oder Falſchheit erwieſen hat. Die Philoſophie dagegen muß ihren Prinzipien nothwendig eine abſolute Geltung beilegen; ſie kann unter keiner Bedingung eine Veränderung derſelben durch die Erfahrung zugeben; denn ihr Syſtem beruht ja eben darauf, daß dieſe Prinzipien als Kriterien der Erfahrung gelten ſollen. Die Naturwiſſenſchaften haben von Zeit zu Zeit ihr Prinzip verändert, weil neue Erfahrungen deſſen Falſchheit oder wenigſtens Unzureichendheit bewieſen. So z. B. hat ſich in der Geologie neben dem Syſtem des Neptunismus noch ein zweites Syſtem, der Vulcanismus, Geltung verſchafft, und in Folge Deſſen haben die ſämmtlichen geologiſchen Beobachtungen eine ganz veränderte Richtung genommen. Dieſe veränderliche Natur der Prinzipien und der Syſteme iſt jedoch keineswegs ein Fehler oder Mangel der empiriſchen Methode, ſondern nur die nothwendige Folge der unendlichen Entwicklungsfähigkeit unſrer empiriſchen Erkenntniſſe und Ideen. Nehmen wir dagegen an, eines dieſer geologiſchen Prinzipien wäre von der Philoſophie aufgenommen und zur Grundidee eines ſpeculativen Syſtems gemacht worden; würde dann nicht ganz ſicherlich der Philoſoph, um nicht die Unfehlbarkeit ſeines Syſtems zu gefährden, hartnäckig die Wahrheit des entgegengeſetzten Prinzips leugnen und alle die Thatſachen, auf welche ſich daſſelbe ſtützt, bei Seite ſetzen müſſen? So ſtört die Philoſophie jederzeit durch ihre Einmi-

ſchung die freie Entwicklung der Erfahrungswiſſenſchaften. Der Philoſoph, indem er ein Syſtem der Natur a priori aufſtellt, thut in der Regel nichts Anderes, als daß er ſich der auf empiriſchem Wege gewonnenen Reſultate bemächtigt, dieſe Reſultate in conſtitutive Ideen, d. h. in reine Vernunftgeſetze verwandelt, und auf dieſe Weiſe den relativen Erkenntniſſen, welche Analyſe und Reflexion zu Wege gebracht haben, den Charakter abſoluter Vernunftwahrheiten aufdrückt. So haben es die Philoſophen zu allen Zeiten gemacht. Die ioniſche Schule, welche zuerſt ein Syſtem der Natur aufſtellte, bediente ſich dazu der, noch ziemlich unvollkommenen Reſultate der empiriſchen Forſchungen jener Zeit, um durch eine Art von Conſtruction a priori die verſchiedenen Formen der Natur aus einer einzigen oberſten Urſache herzuleiten. Jede neue Beobachtung erzeugte damals ein neues philoſophiſches Syſtem und ſtürzte das eben beſtehende. So wollte Thales alle Dinge aus dem Waſſer ableiten; Anaximander bewies dagegen, daß das Waſſer ſelbſt nur eine abgeleitete Naturform und daß die Urſache aller Dinge vielmehr in der Luft zu ſuchen ſei; Leucipp ſetzte die Welt aus Atomen zuſammen; Heraklit ließ ſie aus dem Wechſel von Ausdehnung und Zuſammenziehung einer feurigen Materie entſtehen u. ſ. w. Gegenwärtig, wo Phyſik und Chemie und überhaupt alle Naturwiſſenſchaften — Dank den eifrigen und beharrlichen Anſtrengungen der Empirie! — die erſtaunlichſten Fortſchritte gemacht haben, hat der Philoſoph den großen Vortheil, die reichhaltigen Reſultate zahlreicher und mühevoller Forſchungen auf allen Gebieten der Naturkunde auszubeuten und mit ihrer Hülfe ein wohlgeordnetes, an fruchtbaren Geſichtspunkten und glänzenden Ideen reiches Syſtem zu Stande zu bringen. Und dennoch bleibt die Naturphiloſophie immerfort hinter den Entdeckungen und Fortſchritten der Erfahrungswiſſen-

ſchaften zurück und, wenn ſie einmal ſich herausnimmt, ohne die Hülfe der Erfahrung, nach eignem Gutdünken zu verfahren, ſo wird ſie häufig durch dieſe auf die nachdrücklichſte Weiſe beſchämt und widerlegt. Wir können uns nicht verſagen, zum Beweis hiervon eine Anekdote anzuführen. Einer der Jünger der Schellingſchen Naturphiloſophie, Hegel, derſelbe Hegel, welcher ſpäter das Haupt einer eigenen Schule ward, ſchrieb in ſeiner Jugend eine Abhandlung über die Planetenbahnen, worin er auf apodiktiſche Weiſe zu zeigen ſuchte, daß die Zwiſchenräume zwiſchen den verſchiedenen Planeten eine mathematiſche Progreſſion bilden und daß es folglich keine andere Planeten, außer den ſchon entdeckten, geben könne. Unglücklicher Weiſe entdeckte noch in demſelben Jahre Olbers vier neue Planeten in dem Zwiſchenraum zwiſchen Mars und Jupiter. Allein ſo ſtark iſt die Selbſtverblendung der Philoſophen, daß ſie ſelbſt durch dieſes ſchlagende Beiſpiel nicht über die Nichtigkeit der ſpeculativen Naturerkenntniß enttäuſcht wurden, ſondern ſich damit begnügten, die unglückliche Schrift auf die Seite zu ſchaffen.

Aber, wird man uns fragen, iſt es denn abſolut unmöglich, die aphoriſtiſchen Reſultate der Beobachtung in ein organiſches Syſtem zuſammenzufaſſen und ſich einen Begriff von der Natur in ihrer Totalität und nach der organiſchen Entwicklung ihrer Theile zu bilden. Darauf erwidern wir, daß es allerdings möglich, daß es auch in vieler Hinſicht nützlich ſei, ſich einen ſolchen Begriff oder ein ſolches Syſtem zu bilden, daß man jedoch niemals von einem ſolchen Syſtem dieſelbe Evidenz und Folgerichtigkeit erwarten dürfe, wie von den mathematiſchen Ideen, z. B. von einer arithmetiſchen oder geometriſchen Progreſſion. Die Naturgeſchichte ordnet die verſchiedenen Naturweſen nach Klaſſen, indem ſie jeder Klaſſe gewiſſe unterſcheidende Merkmale zu ertheilt; die Phyſik

theilt ebenfalls die Körper ein mit Hinsicht auf ihre specifische Schwere oder auf ihre Fähigkeit, elektrisch zu werden u. s. w.; die Chemie läßt uns eine Art von regelmäßiger Stufenfolge in den Beziehungen wahrnehmen, welche gewisse einfache Stoffe zu andern, zusammengesetzten Stoffen haben. Allein alles dies ist noch weit entfernt von einer Construction der Natur, wie sie Schelling im Sinne hat. Schelling will jedes Wesen durch eine bestimmte Kategorie oder Formel darstellen, indem er z. B. sagt, ein gewisses Wesen sei die dritte Potenz des Absoluten, oder, es sei der ideale Pol der Natur u. s. w. Die empirische Naturwissenschaft dagegen stellt für jedes Wesen so viele verschiedene Begriffe oder Erklärungen auf, als dasselbe verschiedene Verhältnisse mit andern Wesen bildet. Nun kann aber jedes Wesen eine unendliche Menge von Verhältnissen mit allen übrigen Wesen eingehen und folglich kann auch unsre Erkenntniß von der Natur niemals ein absolut vollständiges und in sich abgeschlossenes System bilden.

Es bleibt uns noch übrig, zu untersuchen, auf welches Gesetz oder Bedürfniß unsres Bewußtseins sich diese Idee einer Construction der Natur begründe, d. h. mit andern Worten, welches der Endzweck derselben sei. Ohne Zweifel hat eine solche Construction einen rein theoretischen oder ästhetischen Zweck, nicht aber einen praktischen. Vom praktischen Gesichtspunkte aus, betrachten wir die Entwicklung der Natur nur mit steter Hinsicht auf unsre eigene Entwicklung. Die Analyse einer Pflanze dient uns dazu, aus dieser Pflanze gewisse Stoffe zu gewinnen; wir vergleichen das Gewicht des Eisens mit dem Gewicht des Holzes, um zu wissen, ob es vortheilhaft sei, unsre Fahrzeuge aus jenem oder aus diesem Stoffe zu bauen, u. s. w. Die Mehrzahl unsrer Naturwissenschaften hat sich unter dem heilsamen Einflusse solcher praktischer Bedürfnisse und Interessen ausgebildet; die wissenschaft-

lichen Ideen haben sich mit den praktischen Erfindungen, mit den Fortschritten der Künste und der Gewerbe verschwistert; man ist von allen Seiten in das Wesen der Natur eingedrungen, ohne doch jemals den Zweck aller dieser Forschungen aus dem Auge zu verlieren, nämlich, die Vervollkommnung des Menschen, die Civilisation. Die Naturphilosophie hat keinen solchen praktischen Zweck; sie ist Nichts, als ein geistreiches Spiel, berechnet auf die poetische Einbildungskraft und ein gewisses mystisch religiöses Gefühl.

Wir kommen zu der Beleuchtung des zweiten Theils des Schellingschen Systems, der Philosophie vom Idealen oder vom Menschen. Welches ist ihr Prinzip? welches sind ihre Resultate?

Wir müssen hier zwei Punkte hauptsächlich ins Auge fassen. Einmal nämlich ist zu fragen, ob der angebliche Parallelismus zwischen den verschiedenen Entwicklungsstufen des Menschen und denen der Natur wirklich bestehe; sodann aber, nach welchem Prinzip diese Stufenfolge selbst geordnet sei.

Schelling sagt, das Absolute offenbare sich gleichzeitig in einer Reihe realer und in einer Reihe idealer Formen; zwischen beiden Reihen bestehe daher ein vollkommener Parallelismus. So z. B. soll der Form des Organischen in der Natur die Form des Schönen oder der Kunst im Reiche des Geistes entsprechen; so soll die Natur, als ein Ganzes, auf dieselbe Weise alle einzelne Naturwesen in sich enthalten, wie die Geschichte alle einzelne Entwicklungsstufen des Menschen in sich befaßt, u. dgl. M.

Wie uns scheint, ist diese Idee mehr geistreich, als wahr. Sie ist weder wahr vom Gesichtspunkte des Systems selbst aus, noch von dem höhern kritischen.

Nach den eigenen Angaben Schellings ist der Mensch die vollkommenste Offenbarung des Absoluten. Daraus folgt schon,

daß die Formen, unter denen der Menſch ſich entwickelt, unendlich höher ſtehen müſſen, als die bloßen Naturformen. Schelling konnte alſo höchſtens von einer Analogie zwiſchen der Natur und dem Menſchen ſprechen, nicht aber von einem Parallelismus Beider. Allein ſelbſt eine ſtrenge Analogie zwiſchen der Entwicklung der Natur und der des Menſchen findet nicht ſtatt; denn die erſtere iſt beſchränkt, die letztere dagegen unbeſchränkt. Wir werden ſpäter ſehen, wie Schelling ſelbſt die anfängliche Gleich- oder Nebeneinanderſtellung des Menſchen und der Natur aufhob und an deren Stelle ein ganz anderes Verhältniß Beider ſetzte. Die zweite Frage betrifft die Reihefolge der idealen Potenzen ſelbſt. Die Reihefolge ſcheint auf keinem feſten Prinzip zu beruhen; denn die Erklärungen, welche Schelling über das Verhältniß der verſchiedenen Potenzen zu einander giebt, widerſprechen fortwährend eine der andern. So erklärt er das eine Mal die Wahrheit für den niedrigſten Grad der Entwicklung des Idealen; allein zu gleicher Zeit ſagt er, die Philoſophie ſchließe alle Stufen des Abſoluten in ſich und ſei gewiſſermaßen die Selbſterkenntniß des Abſoluten. Was kann aber der Zweck und Gegenſtand der Philoſophie Anderes ſein, als die Wahrheit? Ferner iſt der Staat, nach Schelling, der Abſchluß und das vollendete Syſtem aller Formen des Idealen und enthält in ſich, als untergeordnete Stufen oder Momente, die Wiſſenſchaft, die Kunſt und die Religion. Und doch betrachtet Schelling die Religion als die nothwendige Ergänzung des Staates. Ferner ſagt er, in der Kunſt komme das Abſolute unmittelbar zur Erſcheinung, und doch erklärt er wieder an einer andern Stelle, das Abſolute offenbare ſich nie vollſtändig, ſondern nur in einem unendlichen Proceſſe, der Geſchichte, u. dgl. M. Ueberhaupt ſpricht Schelling von den verſchiedenen Formen des Bewußtſeins auf eine zu allgemeine und unbeſtimmte Weiſe, indem

er ſich immerfort der ſtehenden Ausdrücke: Identität, Polarität des Idealen und des Realen u. ſ. w. bedient, ſtatt die beſondre Natur einer jeden dieſer Formen, ihren Unterſchied von andern und ihre Stellung im Ganzen des allgemeinen Geiſtes- und Kulturlebens ſcharf und klar zu entwickeln. Um dies zu erweiſen, wollen wir jetzt die einzelnen Partien der Idealphiloſophie Schellings etwas näher beleuchten.

Wir betrachten zunächſt deſſen Anſichten über Recht, Staat und Geſchichte. Dieſe ruhen ſämmtlich auf einer und derſelben Grundidee, nämlich, dem Gegenſatze von Freiheit und Nothwendigkeit. Schelling faßt hier den Begriff der Freiheit noch faſt ganz ſo auf, wie Fichte und Kant, als die richtungs- und geſetzloſe Thätigkeit des Menſchen, mit einem Worte, als Willkühr. Dieſer Willkühr ſetzt Schelling gegenüber die Nothwendigkeit der Geſetze und der Rechtsverfaſſung, bedingt durch die ſtrenge Geſetzmäßigkeit des allgemeinen Weltlaufs, durch die Vorſehung.

Schelling ſieht es als die Aufgabe einer vernünftigen Rechtsverfaſſung an, daß ſie die Freiheit des Einzelnen mit den Geſetzen und den Intereſſen des Gemeinweſens vereinige, daß alſo das Geſetz Nichts anordne, was nicht mit der Freiheit der Einzelnen übereinſtimme, daß folglich auch dieſe Freiheit in den Einrichtungen und Zwecken des Gemeinweſens ihre vollkommne Befriedigung finde und ſich denſelben rückhaltlos anſchließe.

Hier ſtoßen wir jedoch ſogleich auf ein gewichtiges Bedenken. Schelling betrachtet die natürliche Freiheit des Menſchen ſchlechthin als Willkühr, d. h. als ein völlig geſetz- und regelloſes Herumſchweifen von einem Zweck zum andern, von einem Intereſſe zum andern, als einen gänzlichen Mangel innerer Geſetzlichkeit und Uebereinſtimmung mit der Freiheit Anderer. Dieſer abſolut geſetzloſen Freiheit ſtellt er ſodann

eine ſtrenge Nothwendigkeit, alſo ihr abſolutes Gegentheil, gegenüber und verlangt nun oder nimmt an, daß jene Freiheit und dieſe Nothwendigkeit, obgleich einander abſolut entgegengeſetzt, doch zuſammenſtimmen, Eins ſein ſollen.

Schelling ſelbſt fühlte dieſe Schwierigkeit wohl und nahm deshalb als Vermittelndes der Freiheit und der Nothwendigkeit ein über beiden Stehendes, die Vorſehung, an.

Hiermit iſt jedoch der Widerſpruch keineswegs beſeitigt; im Gegentheil, er wird nur noch empfindlicher, weil er nunmehr ins Bewußtſein des Einzelnen ſelbſt hereintritt. Der Glaube an eine waltende Vorſehung ſoll nämlich, nach Schellings Angabe, dem einzelnen Menſchen die beruhigende Gewißheit geben, daß die Nothwendigkeit, der er ſich im Zuſammenleben mit Andern und in dem allgemeinen geſchichtlichen Verlaufe unterworfen fühlt, nichts ſeiner Freiheit Entgegengeſetztes, ſondern ein im Weſen und Endzweck mit ihr Uebereinſtimmendes ſei. Allein dabei bleibt immer die Frage ungelöſt: Wie kann der Menſch ein Geſetz, welches ſeine Freiheit beſchränkt, ja aufhebt, gleichwohl als ein mit ſeiner Freiheit übereinſtimmendes anerkennen? Der Kriticismus antwortete auf dieſe Frage: Er kann es darum, weil die wahre Freiheit des Menſchen nicht in der Willkühr, ſondern in der Aufhebung der Willkühr, in der Anerkennung und Beobachtung eines allgemeinen Vernunftgeſetzes beſteht. Schelling ſagt im Weſentlichen Daſſelbe; er behauptet nämlich, die Nothwendigkeit, welche der Willkühr des Einzelnen im Staat und in der Geſchichte entgegentrete, ſei nur der Ausdruck und das Geſetz der wahren Freiheit im Menſchen, und, indem daher der Menſch die Macht der allgemeinen Nothwendigkeit und Geſetzmäßigkeit vertrauensvoll anerkenne (d. h. mit andern Worten, indem er dieſelbe für ein Werk der Vorſehung anſehe), gehorche er nur dem innerſten Geſetze ſeiner Vernunft.

Allein offenbar bewegen sich diese Erklärungen in einem Zirkel. Denn Das eben ists, was wir erklärt wissen wollen, wie es möglich sei, daß die wahre Freiheit des Menschen in der Anerkennung oder Aufstellung eines Gesetzes bestehe, welches die Willkühr gänzlich aufhebt, da doch vorher gerade die Willkühr, das absolute Freisein von jedem bindenden Gesetz, als das Wesen der Freiheit, im Gegensatz zur Nothwendigkeit, bezeichnet ward.

Der Widerspruch stellt sich also ganz einfach so dar: Entweder besteht das Wesen der menschlichen Freiheit in der Willkühr, die, gesetz- und regellos, nach blinden Trieben, Leidenschaften und Neigungen handelt, — dann ist die Aufhebung dieser Willkühr eine Aufhebung der Freiheit und der Wesenheit des Menschen selbst, ein fremder, äußerer Zwang, der auf ihn geübt wird. Oder, die Freiheit des Menschen ist, ihrem Wesen nach, auf eine feste Regel und Einheit des Handelns, auf Uebereinstimmung mit Andern und auf Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit aller ihrer Aeußerungen gerichtet, —, dann bedürfte es aber weder einer äußern Veranstaltung, dergleichen die Rechtsverfassung ist, um die Gesetzlichkeit der Freiheit der Einzelnen zu verbürgen, noch viel weniger aber einer Vorsehung, um die Freiheit mit dem Gesetze in Einklang zu setzen oder darin zu erhalten. Es bleibt aber auch bei dieser letztern Voraussetzung immer noch Das unerklärt, wodurch sich denn nun die Einzelnen als Einzelne unterscheiden, wenn ihre Thätigkeit, von allem und jedem Sonderinteresse frei, nur auf einen und denselben Zweck gerichtet wäre.

Schelling will nun zwar eine solche Erklärung geben, indem er sagt: Das eben sei das Wesen der Vorsehung, daß sie es dem Menschen möglich mache, seine Willkühr und sein Sonderinteresse mit der Nothwendigkeit des Gesetzes und dem Interesse des Allgemeinen so zu vereinigen und auszugleichen,

daß Beides zuſammen beſtehe, ohne daß Eins das Andere aufhebe; allein dieſe angebliche Erklärung iſt eine bloße Verſicherung, ein Spiel mit unverſtandnen und unverſtändlichen Begriffen; denn, ſollte wirklich dadurch Etwas erklärt ſein, ſo müßte die Möglichkeit dieſer, von Schelling ſchlechthin behaupteten und verlangten Vereinigung von Freiheit und Geſetzlichkeit, von Einzelintereſſe und Gemeinintereſſe, aus dem Weſen der menſchlichen Freiheit ſelbſt nachgewieſen werden.

Irren wir nicht, ſo liegt der Grund des Widerſpruchs, an deſſen Löſung ſowohl der Kriticismus als auch die Schellingſche Philoſophie geſcheitert ſind, in der falſchen Auffaſſung des Begriffs: Freiheit, von welcher dieſe ſämmtlichen Syſteme ausgehen. So lange wir die Freiheit als bloße Willkühr faſſen, ſteht dieſelbe jeder Vereinigung, jedem geſelligen Zuſammenleben, jedem Verkehr der Menſchen direct entgegen, und es bedarf allemal einer Beſchränkung oder gar Aufhebung dieſer Willkühr durch eine zweite, ihr geradezu entgegengeſetzte Macht, mag man dieſe nun in einer äußern Gewalt oder in einer beſondern, der Willkühr entgegengeſetzten, idealen Richtung der menſchlichen Vernunft ſuchen.

Es tritt alſo hier ein ähnlicher Fall ein, wie der war, den wir ſchon bei der Kritik der Kantſchen Sittenlehre erörtert haben, daß nämlich die Richtung des Menſchen auf das Sinnliche oder Materielle bekämpft, paralyſirt werden ſoll durch eine ideale Erhebung über dieſes Sinnliche, durch die Macht der Vernunft oder der höhern Freiheit im Menſchen. Schon dort machten wir gegen dieſe Theorie den Einwand, daß bei einem ſolchen directen und abſoluten Gegenſatze der idealen Freiheit und der ſinnlichen Thätigkeit nur die völlige Aufhebung dieſer Letztern jener Erſtern genugthun würde und daß daher, ſtreng genommen, jede Willensrichtung des Men-

ſchen auf das Materielle, die Außenwelt hin, ja ſogar ſeine ganze ſinnliche Exiſtenz geradezu aufhören müßte.

In der Rechtslehre Kants (und ebenſo Fichtes) kehrte dieſelbe Schwierigkeit wieder. Hier wurde verlangt, der Einzelne ſolle ſeine Freiheit *ſo weit* beſchränken, daß ſie mit der Freiheit aller andern Einzelnen zuſammen beſtehen könne. Allein auch hier fehlte es durchaus an einem vernünftigen und natürlichen Maßſtabe, um zu beſtimmen, *wie weit* dieſe Selbſtbeſchränkung des Menſchen zu Gunſten der Freiheit Andrer gehen müſſe. Denn, da, nach den Vorausſetzungen des Kriticismus, die natürliche Freiheit des Menſchen eigentlich eine unbedingte iſt, ſo liegt in ihr ſelbſt kein Maß oder Geſetz ihrer beſchränkten Ausdehnung; d. h., die Freiheit des Einen hat gerade ſo viel Recht, als die des Andern, und ſo würde uns dieſes Syſtem, conſequent durchgeführt, auf eine gleiche Vertheilung aller Güter und Rechte im Staate führen, eine Conſequenz, welcher allerdings Kant durch die Rückſichtnahme auf die gegebenen Rechtsverhältniſſe und auf die empiriſchen Bedingungen, unter denen thatſächlich der Freiheitsgebrauch der Menſchen ſtattfindet, entging, von welcher jedoch Fichte wirklich nicht allzufern war.

Schelling, von denſelben mangelhaften Vorausſetzungen — der Idee einer geſetzloſen Freiheit im Menſchen und eines, dieſer Freiheit entgegenſtehenden Geſetzes der ſtarren Nothwendigkeit — ausgehend, gerieth in dieſelben Widerſprüche, wie ſeine beiden Vorgänger. Er ſpricht von der Nothwendigkeit einer Beſchränkung der individuellen Freiheit und des Sonderintereſſes zu Gunſten des Allgemeinen, des Staates, der Geſellſchaft, aber er vermag das rechte Maß dieſer Beſchränkung nicht anzugeben. Er nennt den Staat die Rechtsverfaſſung einen *objectiven Organismus der Freiheit*, aber wie kann eine Freiheit organiſirt werden, die eben

in Nichts beſteht, als in der Willkühr, d. h. in der Unbeſchränktheit?

Wäre die menſchliche Freiheit wirklich, ihrem Weſen nach, Nichts, als Willkühr, d. h. ein Handeln nach Leidenſchaften, ſelbſtſüchtigen Neigungen und ſinnlichen Begierden, ohne ein inneres, feſtes Geſetz des Willens, ſo wäre auch eine Organiſation der Freiheit, eine Harmonie zwiſchen ihr und der Nothwendigkeit durchaus eine Sache der Unmöglichkeit. Denn, auch zugegeben, daß der Einzelne — aus eignem Antriebe ſeiner Vernunft oder unter dem Einfluſſe jener allwaltenden Vorſehung und ihrer Geſetze — ſich ſeiner Willkühr, ſeiner Selbſtſucht im Intereſſe des Allgemeinen entſchlagen wollte, wer ſollte das Maß dieſes Opfers beſtimmen? Könnte nicht z. B. ein despotiſcher Eroberer von ſeinen Unterthanen mit eben dem Rechte die Aufopferung ihres Vermögens und Lebens für ſeine Eroberungspläne fordern — ſobald er nur dieſe als engverſchmolzen mit dem allgemeinen Intereſſe darzuſtellen wüßte — mit welchem eine gerechte Regierung ihr Volk zur Vertheidigung des, ungerechterweiſe angegriffenen Vaterlandes aufbietet? Allerdings ſcheint Schelling einen ſolchen Misbrauch der oberſten Gewalt im Staate ausdrücklich ausſchließen zu wollen, indem er verlangt, die Freiheit der Einzelnen müſſe verbürgt ſein, dürfe nicht blos auf dem guten Willen der Regierenden beruhen; indem er ferner die ſehr richtige Anſicht ausſpricht, daß zur Erhaltung einer vernünftigen und freiſinnigen Verfaſſung und namentlich des rechten Gleichgewichts zwiſchen den drei Gewalten in jedem einzelnen Staate die Sicherung eines geordneten und friedlichen Rechtszuſtandes zwiſchen den verſchiedenen Staaten durchaus nothwendig ſei, weil in einem Staate, deſſen äußere Politik — freiwillig oder gezwungen — eine kriegeriſche ſei, die Centralgewalt ein zu unbedingtes Uebergewicht über die

geſetzgebende Gewalt, über den Willen des Volks und ſeiner Vertreter ausübe. Allein, während Schelling an dieſen Stellen vorzugsweiſe unſre Zeit, ihre politiſchen Zuſtände und Bedürfniſſe im Auge zu haben ſcheint (hierin zum großen Theil wohl dem Vorgange Fichtes folgend), ſpricht ſich in ſeinen ſpätern Betrachtungen über denſelben Gegenſtand, in der Schrift über das akademiſche Studium, eine entſchiedene Vorliebe für die Verfaſſungen des Alterthums aus, in denen er das Ideal jener Harmonie zwiſchen dem Allgemeinen und dem Einzelnen erblickt, die ihm Zweck des Staats iſt.

Wir wollen daher auf dieſes geſchichtliche Beiſpiel, an welches Schelling ſeine politiſchen Anſichten anknüpft, etwas näher eingehen, um ſo mehr, als allerdings dieſe Vorliebe, die Schelling für die Staaten des Alterthums, und die Abneigung, die er gegen die politiſchen Geſtaltungen unſrer Zeit an der erwähnten Stelle ausſpricht, uns nothwendig deſſen politiſche Grundſätze im höchſten Grade bedenklich erſcheinen laſſen muß. Denn mit Recht werden wir immer mistrauiſch gegen eine ſolche Anſicht vom Staat und von der Geſchichte ſein, welche das Ideal einer guten Verfaſſung nur in der Vergangenheit erreicht ſieht, die Gegenwart aber als den Verfall des politiſchen Lebens betrachtet.

Es iſt wahr, die griechiſchen Republiken in der Zeit ihrer Blüthe, und ebenſo der römiſche Staat, bieten glänzende Beiſpiele von der Hingebung des Einzelnen an das Allgemeine, von dem Aufgehen aller Sonderintereſſen in dem gemeinſamen Intereſſe des Ganzen dar, und dieſe Beiſpiele ſind denn auch von Philoſophen und Gelehrten vielfach angeprieſen und unſrer Zeit als beſchämende Muſter vorgehalten worden.

Allein dieſe Bewunderung des Alterthums wird ſogleich bedeutend vermindert durch zwei Betrachtungen, die ſich daran

knüpfen; einmal, durch die Erwägung der höchst mangelhaften internationalen Verhältniſſe der alten Völker; zweitens, durch den Gedanken an ihr Sclavenweſen. Wenn ſich nun nachweiſen ließe, daß dieſe Schattenſeiten des antiken Lebens nothwendig mit jenem ſcheinbaren Vorzuge deſſelben verknüpft, ja daß ſie die Urſache und unerläßliche Bedingung deſſelben waren, ſo müßte doch wohl, ſollten wir meinen, jene Bewunderung des Alterthums und jene vornehme Verachtung der Neuzeit, welche viele unſrer Philoſophen, und ſo auch Schelling, predigen, etwas herabgeſtimmt werden.

Und ein ſolcher Beweis ſcheint uns allerdings nicht nur möglich, ſondern ſogar ſehr leicht zu führen. Denn die Hingebung der Einzelnen an das Allgemeine in den alten Republiken hing aufs Engſte zuſammen mit der Richtung, welche das Staatsleben jener Staaten nach außen hin genommen hatte, der Richtung auf kriegeriſche Macht, auf Waffenruhm, auf Eroberung. Jeder Staat ſchloß ſich damals möglichſt in ſich ab; jeder ſuchte die andern durch kriegeriſche Thaten zu überſtrahlen oder durch Waffengewalt ſich botmäßig zu machen. Selbſt den Kolonien, welche von den griechiſchen Staaten und von Rom ausgingen, war mit ihren Mutterländern kein Verkehr auf gleiche Bedingungen und unter gleichen Rechten eingeräumt, ſondern ſie wurden als unterworfene, tributpflichtige behandelt. Die Politik der Staaten war alſo eine durchaus ſelbſtſüchtige und gehorchte keinem höhern Geſetze der Vereinigung, des freien internationalen Verkehrs. Wenn daher die Einzelnen im Staate ihre Sonderintereſſen dem Staatsintereſſe aufopferten, ſo geſchah dies deswegen, weil ſie die Befriedigung ihrer Selbſtliebe — und zwar im größten Maßſtabe — in dem Gedeihen des Gemeinweſens, dem ſie angehörten, wiederfanden. Selbſt der römiſche Plebejer, obgleich an dem unmittelbaren Mitgenuß der Herrſchaft und der

Beute der unterjochten Völkerschaften verkürzt, opferte sich dennoch willig für die Größe Roms, denn er gehörte doch immer der Nation an, die den Erdkreis beherrschte und Könige hinter dem Triumphwagen ihrer Imperatoren einherschreiten sah. Allein ebendeshalb war, mit dieser Aufgebung der Sonderzwecke der Einzelnen, für die höhern Zwecke der Menschheit oder, wie Schelling es ausdrückt, für den Plan der Vorsehung, das Einzelne dem Allgemeinen organisch einzuordnen, Wenig gewonnen; im Gegentheil, indem die Selbstsucht aus den Kreisen des Einzellebens in die des Staatslebens hinaustrat und dadurch als berechtigt, ja sogar in einer idealen Verklärung erschien, mußte ein Aufgeben derselben und ein Uebergang zu einer vernunftgemäßeren Gestaltung der allgemeinen internationalen Verhältnisse nur um so schwieriger, ja unvereinbar mit dem Fortbestehen der, auf jenen Geist der Isolirung gegründeten Staaten des Alterthums sein.

Wenn ferner Schelling die ideale Schönheit, die Harmonie und den Rhythmus des öffentlichen Lebens an den alten Staaten bewundert, an den modernen dagegen vermißt, so hat er selbst den engen Zusammenhang dieser Erscheinung mit dem im Alterthum herrschenden System der Sclaverei anerkannt. Durch die Scheidung in Freie und Sclaven und durch die Uebertragung aller Geschäfte des gemeinen Lebens an die Letztern, ward es den Freien allerdings möglich, sich ausschließlich den Interessen des Staats, der Theilnahme an der kriegerischen Größe und dem Glanze desselben, der Uebung der diese Größe oder diesen Glanz fördernden Künste, den Geschäften der Gesetzgebung, der Rechtspflege, der öffentlichen Götterverehrung u. s. w. hinzugeben. Allein eben dies hinderte auch das Aufkommen jeder andern Richtung menschlicher Thätigkeit, außer jenen, welche unmittelbar zur Verherrlichung oder Vergrösserung des Staats, als eines abge-

ſchloſſenen Ganzen, dienten, namentlich die freiere Entwicklung und die berechtigte Stellung der Induſtrie. Dieſe Verachtung und Vernachläſſigung der Induſtrie aber wirkte ebenfalls nachtheilig zurück auf die internationalen Verhältniſſe der Völker und ließ einen geregelten Verkehr, die einzig ſichre Grundlage einer friedlichen Vereinigung derſelben, alſo auch dieſe ſelbſt nicht aufkommen. Ebendeshalb konnte im Alterthume keine ſo gleichmäßige Verbreitung der Bildung, der Kenntniſſe, Ideen und Erfahrungen unter den Menſchen ſtattfinden, wie ſie in der neueren Zeit wirklich ſtattfindet; die Kultur drängte ſich in einige wenige Mittelpunkte zuſammen, die allerdings ebendarum und weil die übrigen, in Unkultur beharrenden Theile gegen ſie um ſo greller abſtachen, im höchſten Glanze vollendeten Lebensgenuſſes und idealer Verklärung ſtrahlen, um welche herum aber Alles dunkel und öde iſt.

Nur eine einſeitige, lediglich das Nächſte ins Auge faſſende Betrachtung der ſocialen Zuſtände kann daher das Kulturleben des Alterthums für reicher und vollendeter anſehen, als das der Neuzeit, und, weit entfernt, durch das von Schelling aufgeſtellte Muſter von der Wahrheit ſeiner Ideen vom Staate überzeugt zu ſein, müſſen wir vielmehr ebendarin den Hauptmangel dieſer Ideen erkennen, daß ſie uns auf einen Zuſtand des ſocialen Lebens, als den Normalzuſtand, verweiſen, der, unter dem höhern Geſichtspunkte der allgemeinen Kulturfortſchritte des Menſchengeſchlechts betrachtet, nur ein ſehr beſchränkter heißen kann.

Doch wir müſſen, um die Mangelhaftigkeit und Einſeitigkeit dieſer Anſichten deutlich zu erkennen, unſern Philoſophen auch zu den vergleichenden Betrachtungen über die neuere Zeit folgen. Schelling erblickt in dem modernen Staatsbürgerthum nur ein trübes Gemiſch von Freiheit und Sclaverei, in den Staaten ſelbſt nur eine mechaniſche Unterordnung

der Einzelnen unter eine oberſte Einheit; ein Zerfallen des öffentlichen Lebens in eine Vielheit abgeſonderter, durch kein inneres Band mit einander verbundener Privatintereſſen.

Allerdings iſt das Verhältniß der Einzelnen zum Staate, iſt der Begriff der Freiheit und des Staatsbürgerthums in unſrer Zeit ein ganz andrer, als er im Alterthum und namentlich in den ſogenannten klaſſiſchen Staaten deſſelben war; ob aber darum ein ſchlechterer, wagen wir zu bezweifeln. Was im Alterthum Freiheit hieß, war Nichts, als gleiche Theilnahme Aller an der Herrſchaft, welche der Staat für ſich und ſeine Vollbürger über alle andere Völker entweder wirklich beſaß oder wenigſtens in Anſpruch nahm. Dieſe Freiheit konnte der Einzelne nur im engſten Verbande mit allen andern Gliedern deſſelben Staats erreichen, aber er konnte auch nur dieſe erreichen, ja er durfte ſogar nur dieſe anſtreben. Jede Thätigkeitsäußerung, welche dieſer ausſchließlichen und ſelbſtſüchtigen Richtung des Nationallebens widerſtrebte, war unbedingt verbannt und verdammt, alſo nicht blos der wirkliche Egoismus, der einſeitig individuelle Zwecke verfolgt, ſondern ebenſo gut auch jedes Beſtreben für die höhern Intereſſen der Menſchheit, für den allgemeinen Kulturfortſchritt und für diejenigen Beſchäftigungsweiſen, welche dieſen Fortſchritt fördern konnten. Im Staat, wie in der Religion, in den öffentlichen Einrichtungen und den Geſetzen, wie im Geiſte des Volkes ſelbſt war dieſe ſtreng abgeſchloſſene, ſelbſtſüchtige nationale Richtung ſo feſt begründet und ſo tiefgewurzelt, daß jedes Anſtreben dagegen entweder im Keime erſtickt oder ſchleunigſt unterdrückt und an dem Urheber ſelbſt aufs Härteſte gerächt ward. Mußte nicht Sokrates den Tod dafür leiden, daß er gewagt hatte, die Schranken der nationalen Religion und Denkweiſe zu durchbrechen und ſich auf den freieren Standpunkt des Allgemeinmenſchlichen zu erheben? Ja ſo

überwältigend und despotisch war der Einfluß jenes einseitigen Nationalinteresses, daß selbst die natürliche Freiheit und die heiligsten Rechte des Individuums nicht geachtet wurden, wo es die Macht und Größe des Staats galt. Nicht nur die Erwerbsfreiheit ward beschränkt (wir erinnern an die Lykurgischen Gesetze), um jedes andere Interesse neben dem der kriegerischen Tapferkeit zu zerstören, sondern auch die natürlichen Verhältnisse zwischen Ehegatten, so wie zwischen Aeltern und Kindern, die heiligsten Rechte des Familienlebens wurden dem Staatszwecke geopfert. Wir brauchen uns hierbei nicht auf die Gesetze der Spartaner zu berufen, welche die Kinder fast gänzlich ihrer natürlichen Sphäre, dem Familienleben, entrissen, um sie nur für die Zwecke des Staats zu erziehen, welche sogar den Frauen, bei einer längern Abwesenheit ihrer Männer im Kriege, gestatteten, unterdessen mit andern Männern zu leben, damit der, dem Staate bei seinem steten Kriegführen so nöthige Nachwuchs junger Kräfte nicht verkürzt würde; wir erinnern nur an die von Plato in seiner Republik vorgeschlagenen Einrichtungen zur Kräftigung des öffentlichen Lebens, Einrichtungen, welche zum großen Theil (wie z. B. die Gemeinschaft der Weiber und Kinder) die natürlichsten Interessen und Gefühle des Menschen der künstlichen Idee eines streng in sich abgeschlossenen und centralisirten Staates aufopfern.

Dieser antiken Ansicht vom Staate ist nun allerdings die moderne wesentlich entgegengesetzt. Wie jene von der Idee eines bestimmten Staatszweckes ausging, dem die Kraft der Einzelnen dienstbar war und in dessen Verwirklichung diese ihre höchste Befriedigung fanden, so hat die Neuzeit an die Spitze aller politischen Ideen die Forderung der natürlichen Freiheit des Einzelnen gestellt und hat zugleich den thatsächlichen Beweis geführt, daß die individuelle Freiheit eines

Jeden mit der Freiheit aller Uebrigen und mit der Einheit des Ganzen recht wohl bestehen könne. Der hauptsächlichste Grund dieser veränderten Richtung unsres Staatslebens liegt darin, daß die Interessen und Beschäftigungsweisen der Einzelnen andre geworden sind, als sie früher waren, und daß die gegenwärtig herrschenden ein gleichzeitiges Streben Vieler nach demselben Zwecke, eine Concurrenz, nicht allein möglich machen, sondern sogar erheischen, während diejenigen, unter deren Einfluß die Menschheit früher stand, einer solchen Gemeinschaftlichkeit hemmend entgegentraten.

Vergleichen wir nämlich die Richtung, welche dem Geist der alten Völker eigen war, mit derjenigen, welche unsre Zeit bezeichnet, so finden wir dort die Richtung auf kriegerische Tapferkeit, Macht und Auszeichnung herrschend, sammt allen den Neigungen, Leidenschaften und Interessen, welche davon unzertrennlich sind; dagegen tritt uns in unsrer Zeit das Uebergewicht der industriellen Interessen, des friedlichen Erwerbs, der Beschäftigung mit der Aneignung und Umgestaltung der materiellen Außenwelt unverkennbar entgegen. Auch unsrem Philosophen ist diese Thatsache keineswegs entgangen; allein, befangen in der Bewunderung des Alterthums und seines Glanzes, hat er für das unscheinbare, aber im Grunde weit gehaltvollere, weit nachhaltigere und weit naturgemäßere Getriebe unsrer industriellen Entwicklung keinen offnen Sinn, sondern nur tiefe Verachtung. Er betrachtet die „Richtung auf das Nützliche" als die „Auflösung alles Dessen, was auf Ideen gegründet ist;" er glaubt, dieser Trieb, wenn er sich in einer Nation verbreite, müsse alles Große und jede Energie in derselben ersticken; es ist ihm ein schrecklicher Gedanke, daß, nach diesem Maßstabe betrachtet, „die Einführung der spanischen Schafzucht in einem Lande für ein größeres Werk geachtet werden könne, als die Umge-

ſtaltung einer Welt durch die faſt göttlichen Kräfte eines Eroberers;" er verlacht die weltbürgerliche Anſicht Kants von der Geſchichte und nennt ſie eine blos „bürgerliche," weil Kant als das Ziel der Geſchichte den Fortgang der Menſchheit zum ruhigen Verkehr, Gewerbe und Handelsbetriebe unter ſich anſieht.

Und doch liegt nur in dieſen, von Schelling ſo verächtlich behandelten, induſtriellen Intereſſen, in ihrer allſeitigen und ſtetigen Entwicklung die Möglichkeit und Bürgſchaft einer geordneten, die Freiheit der Einzelnen, die Macht und Einheit des Gemeinweſens, endlich auch ein rechtliches und friedliches Verhältniß der vielen Staaten unter einander ſichernden Verfaſſung. Wir halten es für nöthig, dies etwas ausführlicher zu erweiſen und zu erklären.

Wir gehen aus von dem Begriffe, den Schelling ſelbſt von der Rechtsverfaſſung aufſtellt. Dieſelbe ſoll, ſo verlangt er, die Freiheit des Einzelnen mit dem Intereſſe des Allgemeinen und mit der Freiheit aller andern Einzelnen vereinigen. Wie dieſe Vereinigung zu Stande komme; wie Viel der Einzelne von ſeiner Freiheit aufgeben müſſe, um den gerechten Anforderungen des Allgemeinen an ihn zu genügen; wo dagegen dieſe Anforderungen aufhören gerecht zu ſein, und wann der Einzelne befugt ſei, ihnen das Recht ſeiner individuellen Freiheit entgegenzuſetzen; über dies Alles vermag Schelling nicht genügende Rechenſchaft zu geben. Das Beiſpiel der alten Staaten, auf welches er ſich beruft, erweiſt ſich als unzureichend, einmal, weil die politiſche Verfaſſung und der Geiſt jener Staaten höchſtens eine Verſöhnung zwiſchen den Intereſſen des einzelnen Bürgers und den allgemeinen Intereſſen des Staats, dem er angehörte, nicht aber eine gleiche Harmonie zwiſchen den verſchiedenen Staaten, eine gleichmäßige Entwicklung der ganzen Menſchheit zuwegezubringen im

Stande war; zweitens aber, weil ſogar jene ſcheinbare Harmonie zwiſchen der Freiheit der Einzelnen und dem Staatszwecke nur auf Koſten der freien, fortſchreitenden Entwicklung der Erſteren und mit Verletzung der heiligſten Menſchenrechte ſtattfand. Mit einem Worte, der politiſche und ſociale Zuſtand in den alten Republiken war ein künſtlicher, der ebendarum nur eine Zeit lang dauern, während dieſer Zeit auch allerdings einen hohen Grad der Vollkommenheit erreichen konnte, der aber früher oder ſpäter in einer gänzlichen Auflöſung enden mußte, wie jeder blos künſtliche, nicht auf die wahre Natur des Menſchen gegründete Zuſtand.

Die Neuzeit hat, geleitet von dem Inſtincte der induſtriellen Intereſſen, gerade den entgegengeſetzten Weg eingeſchlagen, um eine vernünftige und dauernde Verfaſſung zu Stande zu bringen, um die Freiheit des Einzelnen mit den nothwendigen Rückſichten auf das Allgemeine wirklich und auf eine befriedigende Weiſe in Einklang zu ſetzen. Sie hat die Idee der individuellen Freiheit, d. h. der unbeſchränkten Thätigkeitsentwicklung, zum leitenden Prinzip in der Politik erhoben und die Anſprüche des Allgemeinen an den Einzelnen auf einen beſtimmten, nicht zu überſchreitenden Kreis von Fällen beſchränket. Ein Krieg zur Vertheidigung der angegriffenen Nationalität wird auch jetzt noch alle Glieder der Nation unter die Waffen rufen, mit augenblicklicher Beiſeiteſetzung der Intereſſen des friedlichen Erwerbs und Verkehrs; allein keine Nation, die das oben bezeichnete Prinzip bei ſich zum herrſchenden erhoben hat, wird fernerhin mehr aus bloßer Ruhmſucht Kriege führen; keine wird ſich gegen die friedlichen Berührungen mit andern Nationen, gegen den allgemeinen Völkerverkehr und den gegenſeitigen Austauſch der Kenntniſſe und Ideen verſchließen oder ſich allein für die auserwählte, alle andere Nationen aber für Barbaren halten. Auch jetzt

noch wird die Aufopferung aller Sonderintereſſen für das allgemeine Beſte gefordert und geleiſtet, aber „allgemeines Beſtes" heißt nicht mehr jeder willkührliche Zweck, den ein „göttlicher" Eroberer oder ein kunſt- und prachtliebender Monarch aufſtellt und um deſſen willen er ſein Volk brandſchatzt oder die Freiheit des Eigenthums und des Erwerbs beſchränkt, ſondern unter dem „allgemeinen Beſten" verſteht man gegenwärtig diejenige Ordnung der Dinge, welche die freie Entwicklung und Aeußerung der Thätigkeit jedes Einzelnen in ihrer natürlichen Richtung auf die materielle Außenwelt, den Fortſchritt der Induſtrie, die Erweiterung des völkerverbindenden Verkehrs, die allgemeine Verbreitung der Civiliſation fördert und ſichert. Was dieſer Ordnung entgegenſteht, wird als Sonderintereſſe, als Misbrauch der natürlichen Freiheit, als Willkühr betrachtet und entweder gänzlich ausgeſtoßen oder in ſeinen Aeußerungen beſchränkt und überwacht. Dieſe Beſchränkungen treffen aber ebenſoſehr die öffentlichen Gewalten und namentlich die Centralgewalt des Staats, als die einzelnen Privaten. Wenn dieſe Letztern durch jene allgemeine Ordnung an willkührlichen Eingriffen in die freie Entwicklung Andrer, an Gewaltthat, Betrug u. ſ. w. verhindert oder dafür beſtraft werden, ſo tritt daſſelbe allgemeine Geſetz auch der Staatsgewalt entgegen, wenn ſie, in willkührlicher Ausdehnung ihrer Centraliſationsbefugniſſe, die Freiheit der Einzelnen mehr zu beſchränken verſucht, als der nothwendige Zweck des Ganzen erfordert; ſo zerſtört es die Privilegien bevorzugter Stände, die Monopole des Beſitzes und Erwerbes, überhaupt jede Art von Intereſſe, welches ſich gegen den allgemeinen Fortſchritt und die freie Entwicklung verſtockt. Ja, ſo weit geht dieſe Macht der freien Entwicklung und die Achtung, die man vor ihr hat, daß ſelbſt die einzelnen Staatsganzen ſich gegen dieſe Macht nicht aufzulehnen oder abzuſchließen ver-

mögen, ſondern gezwungen ſind, derſelben ſich als Momente ein- und unterzuordnen. Die täglich wachſende Annäherung der Völker; das unverkennbare Uebergewicht, welches die Grundſätze einer friedlichen Verkehrspolitik über die der Eroberung in der öffentlichen Meinung erlangen; das Streben nach commerzieller Vereinigung und Verſchmelzung ihrer Intereſſen, welches die Nationen mehr und mehr durchdringt — alles Dies zeigt uns eine Hingebung des Einzelnen an das Allgemeine, eine Durchbrechung der Schranken, welche den Menſchen vom Menſchen trennen, ein Aufgeben der Willkühr und Selbſtſucht, die ihr Intereſſe nur in der Unterdrückung des Andern findet, allein es zeigt uns auch zugleich das wahre, natur- und vernunftgemäße Geſetz dieſer Herrſchaft des Allgemeinen über das Beſondre, das Geſetz der freien, unendlichen Entwicklung und Thätigkeitsäußerung der Individuen.

Und hier kommen wir auf den Punkt zurück, von welchem wir ausgingen, auf die Erklärung nämlich, wie die Freiheit des Einzelnen beſtehen könne mit den nothwendigen Rückſichten auf das Allgemeine. Dieſe Vereinigung iſt nur dann möglich, wenn wir die Freiheit in dem Sinne faſſen, den wir ſo eben bezeichnet haben, als den unendlichen Trieb nach Entwicklung und Fortſchritt in dem Einzelnen — einen Trieb, ſetzen wir hinzu, der ſeine natürlichſte und ſicherſte Wirkungsſphäre auf dem Boden der materiellen Intereſſen findet. Dieſe wahre Freiheit iſt der größte Feind der fälſchlich ſogenannten Freiheit, der Willkühr, die nur ausſchließliche, ſelbſtſüchtige, beſchränkte Zwecke verfolgt, der Gewaltthätigkeit, die Das durch rohe Stärke zu erreichen trachtet, was jene Freiheit auf dem Wege rechtlichen Erwerbs anſtrebt; der Monopolſucht, die nach Bevorzugungen haſcht, weil ſie zu träge iſt, um in kräftiger Entwicklung ihrer Thätigkeit es Andern, bei freier

Concurrenz, gleich- oder zuvorzuthun; jeder willkührlichen und ungerechten Beschränkung der individuellen Freiheit, welche die öffentlichen Gewalten aus einem falschen Streben nach vermeintlicher Größe und Macht des Staats über sie verhängen; endlich auch der Abschließung der Nationen gegen einander, des künstlichen Glanzes, den die „fast göttlichen Kräfte eines Eroberers" um ihn und sein Volk verbreiten, der nationalen Selbstsucht, die überall auf Gewaltthat, Ueberlistung andrer Völker und Monopole ausgeht. Es ist das hohe Verdienst unsrer Zeit, daß sie diesen Begriff der wahren, naturgemäßen Freiheit — einer Freiheit, die nicht Willkühr ist, sondern in sich das Gesetz der Ordnung, der Einheit, der Harmonie trägt und selbst der Willkühr am Kräftigsten entgegentritt — daß sie diesen Begriff in seiner ganzen hohen Bedeutung erkannt und dessen Einführung in das sociale Leben der Menschheit wenigstens mit rüstigem Eifer begonnen hat. Dem Alterthum wie dem Mittelalter war diese Freiheit fremd; Beide kannten nur die Willkühr. Wenn diese Willkühr im Alterthum in großartigeren Verhältnissen — als das Gemeinbewußtsein eines ganzen Volkes — auftrat, so blieb sie nichtsdestoweniger Willkühr und ließ die wahre Freiheit nicht aufkommen.

Es bedurfte daher, damit eine neue Gestaltung der Dinge eintreten könne, des Zerfallens jener alten Welt, die, in den täuschenden Nimbus ihrer idealen Hoheit und Vollendung gehüllt, jede Weiterbildung, jeden Uebergang zu gemeinsamen Culturbestrebungen der getrennten Völker und zu den wahren socialen Prinzipien unmöglich machte. Der Verfall der alten Welt ward durch die Mangelhaftigkeit des in ihr herrschenden Prinzips selbst herbeigeführt. Die künstliche Zusammendrängung aller individuellen Kräfte auf den einen Zweck — kriegerische Macht und Ruhm des Staats — konnte nur eine Zeit

lang dauern. Als die künſtliche Spannung der Gemüther nachließ, als die republikaniſche Tugend zugleich mit der anfänglichen Einfachheit der Sitten und Bedürfniſſe verſchwand, da war auch aller Halt dahin, denn in den Intereſſen ſelbſt und der Beſchäftigungsweiſe der damaligen Zeit lag kein Prinzip der natürlichen, individuellen Entwicklung und der Vergeſellſchaftung im Großen und Ganzen, ſondern nur ein Prinzip der Trennung und der Beſchränktheit. Daher die allgemeine Auflöſung aller Verhältniſſe und die ungeheure Sittenloſigkeit, welche dem Verfall jener alten Reiche voll Glanz und Herrlichkeit vorherging und ihn vorbereitete. Das Familienleben, das Intereſſe an der Erwerbsthätigkeit und des bürgerlichen Verkehrs — alle dieſe ſittlichen Gewalten, die das moderne Leben ſchirmen und regieren, fehlten der damaligen Geſellſchaft, und ſo mußte dieſe, als die künſtliche Einheit, die ſie zuſammengehalten hatte, zerfiel, in lauter einzelne Atome auseinanderſpringen.

Das Chriſtenthum, welches mitten in dieſe allgemeine Auflöſung hineintrat, ſuchte die verlorengegangene Einheit der Geſellſchaft wiederherzuſtellen, und zwar nicht im beſchränkten nationalen, ſondern im umfaſſenden menſchlichen Sinne. Das Bedürfniß war richtig erkannt; allein das Mittel war ein unzureichendes. Hatte der Nationalgeiſt des Alterthums die Selbſtſtändigkeit und freie Entwicklung der Einzelnen in der Idee des Staats aufgehen laſſen und das ſociale Kulturſtreben der Menſchheit willkührlich in beengenden Richtungen feſtgehalten, ſo hob das Chriſtenthum, mit ſeinem von allem Irdiſchen abgewendeten Spiritualismus, zwar dieſe Beſchränkungen, aber auch jedes Intereſſe an dem Irdiſchen auf; es verlangte von dem Menſchen freiwillige Aufgebung aller ſeiner irdiſchen Zwecke, Erhebung über das Endliche. Es trat alſo hier abermals, wenn auch in andrer

Weiſe, der natürlichen Freiheit des Menſchen, dem Triebe nach Entwicklung aller ſeiner Kräfte, eine ideale Freiheit entgegen, d. h. eine abſolute Verneinung jener natürlichen Freiheit, als einer bloßen Willkühr, als einer ſelbſtſüchtigen, irdiſchen, unheiligen Geſinnung. Wie im Alterthum der Staat, ſo nahm jetzt die Kirche, als die Vertreterin des Chriſtenthums, die ganze Kraft und Geſinnung des Menſchen ausſchließlich in Anſpruch. Natürlich war aber dieſer Anſpruch ungleich ſchwerer zu behaupten, als derjenige, welcher ſich auf den Nationalgeiſt und auf ein natürliches, wenn auch einſeitiges Intereſſe des Einzelnen, Ehrſucht, Trieb nach Auszeichnung u. dgl. geſtützt hatte. Ueberdies ließ ſich jene Idee einer ſpiritualiſtiſchen Heiligung und Freimachung von allen irdiſchen Intereſſen nicht einmal in ihrer ſtrengſten Conſequenz durchführen, und es lag wohl auch kaum eine ſolche Conſequenz in der Abſicht des Stifters dieſer Lehre.

Hier trat alſo wieder die ſchwierige Frage ein: welches iſt das rechte Maß der Aufopferung der natürlichen Freiheit an die ideale, der Einzelintereſſen des Menſchen, als eines von Natur irdiſchen Weſens, an das Allgemeine, d. h. hier: das Reich Gottes? Die Kirche führte eine Entſcheidung dieſer Frage gewaltſam herbei, indem ſie willkührlich gewiſſen irdiſchen Intereſſen, Verhältniſſen, Zuſtänden und Beſchäftigungen ihre Sanction ertheilte, d. h. ſie von dem allgemeinen Bann ausnahm, der eigentlich auf allem Irdiſchen laſtete. Dieſer willkührliche Maßſtab für die Geltung der natürlichen Intereſſen und der individuellen Freiheit ließ ſich indeß nicht dauernd feſthalten, und ebenſowenig ſchien es möglich, einen allgemeingültigen aus der Grundidee des Chriſtenthums zu entnehmen, da dieſe Idee ſelbſt einer mannigfachen Deutung und Anwendung fähig war. Die irdiſchen

Verhältniſſe mußten alſo abermals einen ſelbſtſtändigen Zweck und Maßſtab innerhalb ihres eignen Bereichs zu gewinnen ſuchen; der Staat, die politiſchen, bürgerlichen, ſocialen Intereſſen traten mehr und mehr als ſelbſtberechtigt wieder hervor.

Ein wichtiger Fortſchritt war indeß für die Entwicklung und Geſtaltung des politiſchen wie des allgemeinen ſocialen Lebens dadurch gewonnen, daß das Chriſtenthum die engen und undurchdringlichen Schranken, welche der beſchränkte Nationalgeiſt um die Völker gezogen, niedergeriſſen und die Menſchen gelehrt hatte, ſich nicht blos als dieſer Nation angehörig und an dieſes beſtimmte Nationalintereſſe gefeſſelt, ſondern als Menſchen, als gleichberechtigte, zur Verfolgung des gleichen, allgemeinen Zweckes geſchaffene Weſen zu betrachten. Zwar trat auch in der chriſtlichen Zeit wieder eine Abſchließung der verſchiedenen Staaten und Stämme gegeneinander und, in jedem einzelnen dieſer Staaten, eine Unterordnung der individuellen Freiheit unter gewiſſe, willkührlich feſtgeſtellte Zwecke der Eroberung, der Herrſchaft, des Ruhmes ein; allein — und Dies iſt das Unterſcheidende in der modernen Kulturentwicklung und, wenigſtens zum größten Theile, die Wirkung des Chriſtenthums — dieſe Verfolgung willkührlicher Zwecke, das Streben nach Herrſchaft über andre Völker, nach Machtvergrößerung und Ruhmesglanz ward nicht mehr, wie in den Staaten des Alterthums, als Sache des Allgemeinen, als Nationalſache betrachtet, ſondern als Sache eines oder einiger Einzelnen, welche die übrigen, die Maſſe des Volks, ihrem Privatintereſſe dienſtbar machten und gegen welche daher die individuelle Freiheit, die Freiheit der bürgerlichen Erwerbsthätigkeit und des Verkehrs allmälig immer ſtärker und ſtärker ankämpfte.

Schelling hat dieſen Gegenſatz, der in der neuen Welt zwiſchen der individuellen Freiheit und der Einheit oder Centralgewalt des Staats ſtattfindet, für die Auflöſung und Entartung alles politiſchen Lebens erklärt. Der Monarch, ſagt er, repräſentirt auf blos mechaniſche Weiſe die Einheit des Staats; ihm gegenüber ſtehen, getrennt, vereinzelt, im ſteten Widerſpruch unter einander und mit der Staatsgewalt, die Privat- oder Sonderintereſſen; und wenn es in den alten Staaten blos Freie und Sclaven gab, ſo ſind die Bürger der modernen Staaten nur ein trübes Gemiſch aus Beiden, zwar nicht Sclaven, aber auch nicht wahrhaft Freie, weil nicht Eins mit dem Allgemeinen, ſondern von ihm getrennt und ihm nur durch äußerlichen Zwang unterworfen.

Allein, was Schelling als eine Auflöſung des politiſchen Lebens, als einen Abfall von dem Ideal des Staates betrachtet, Das war nur ein nothwendiger Durchgangspunkt zur Entwicklung der wahren politiſchen Freiheit, zur Herſtellung eines allgemeineren, organiſcheren Zuſtandes der Geſellſchaft. Die individuelle Freiheit konnte ſich nur im Widerſtande gegen eine Centralgewalt entwickeln, deren Zwecke ſie als etwas ihrer eignen Natur Fremdes und ihr willkührlich Aufgedrungenes empfand; die gegenſeitige Annäherung der Nationen ward erſt dann möglich, als die künſtliche Zuſammendrängung aller Kräfte auf den engen Kreis eines beſchränkten Nationalbewußtſeins aufhörte und das Freiheitsſtreben der Einzelnen ſich mit dem Intereſſe des allgemeinen Kulturfortſchritts, des internationalen Verkehrs verbündete. Schelling ſelbſt ſcheint den engen Zuſammenhang, der zwiſchen der politiſchen Freiheit innerhalb der einzelnen Staaten und der Herſtellung eines friedlichen Verkehrs oder Rechtszuſtandes unter den verſchiedenen Staaten beſteht, gefühlt zu haben, indem er die durchaus treffende Bemerkung ausſpricht,

daß durch jede Gefährdung der äußern Sicherheit eines Staats deſſen Centralgewalt ungebührlich verſtärkt und alſo die individuelle Freiheit ſeiner Bürger gefährdet werde.

Es iſt daher doppelt auffallend und zeugt von der mangelhaften Durchbildung der politiſchen Ideen Schellings, daß, obſchon er als das Ziel der Geſchichte der Menſchheit die Herſtellung eines vollkommnen Organismus der Freiheit und einer allgemeinen Rechtsverfaſſung für alle Völker, das Chriſtenthum aber als einen weſentlichen Fortſchritt innerhalb dieſes geſchichtlichen Entwicklungsproceſſes betrachtet, ihm dennoch immerfort der Staat des Alterthums als der wahre Muſterſtaat erſcheint. Denn nach dieſer Vorausſetzung wäre das Höchſte, was die moderne Zeit zu erreichen vermöchte, eine Rückkehr zu der „Rhythmusbewegung und Energie" des antiken Staatslebens; und doch beruhte eben dieſer ſcheinbare Vorzug der alten Staaten (wie wir Dies hinlänglich nachgewieſen) auf der Beſchränktheit und Ausſchließlichkeit ihres Staatszwecks.

Zum Theil mit der Vorliebe Schellings für die Formen des Alterthums, zum Theil mit ſeinen chriſtlich myſtiſchen Ideen, in beiderlei Hinſicht aber mit ſeiner durch und durch ariſtokratiſchen Geſinnung hängt zuſammen, was derſelbe von dem Nutzen der Myſterien für den Staat, von der Beherrſchung des Volks durch die in den Myſterien Ausgebildeten und Bewährten ſagt, eine Idee, die ſo ziemlich mit dem Platoniſchen Ausſpruch zuſammentrifft, nach welchem die Philoſophen Könige oder die Könige Philoſophen ſein ſollten.

Man hat in der neuſten Zeit hier und da verſucht, eine ähnliche Verſchmelzung der religiöſen Ideen mit den politiſchen, wie ſie Schelling hier im Auge zu haben ſcheint, eine Anordnung der öffentlichen Angelegenheiten „vom chriſtlichen Standpunkte aus" und eine Uebertragung der Leitung der Staats-

geſchäfte an Solche, welche man als „Eingeweihte," von einem höhern Geiſte Beſeelte betrachtete, praktiſch zu verwirklichen. Allein weder dieſe Vermiſchung der politiſchen Ideen mit den religiöſen, noch die ſpeculative Conſtruction des Staats als eines „Kunſtwerks" hält die Probe der Erfahrung aus. In beiden Fällen wird die freie Entwicklung der Individuen und ihre Theilnahme an dem allgemeinen Kulturfortſchritt der Menſchheit gehemmt und beſchränkt durch irgend ein künſtliches, einſeitiges, ausſchließliches Intereſſe, welches die ſich für untrüglich haltende Weisheit eines oder mehrerer Einzelnen, ſeis im eignen Namen, ſeis im Namen der Religion, allen übrigen Mitgliedern des Staats aufdringt. Auf dieſer Erfahrung beruht das Weſen derjenigen Rechtsverfaſſung, nach deren Verwirklichung unſre Zeit ſtrebt — der conſtitutionellen —, die ſich inſofern aufs Engſte an die menſchliche Natur und ihre unverrückbaren Geſetze anſchließt, indem ſie Veranſtaltungen trifft, daß jeder Menſch ſich ſeinen natürlichen Intereſſen gemäß und mit vollkommenſter Freiheit entwickeln könne, und daß die außerordentliche Gewalt, welche in den Händen Einzelner concentrirt werden muß, nicht willkührlich zur Beſchränkung jener Freiheit oder zur Unterordnung derſelben unter die angeblichen Zwecke einer höheren Weisheit — an die das Volk ſchlechthin glauben ſoll — gemisbraucht werde.

Wie weit entfernt von dieſer conſtitutionellen Richtung unſrer Zeit, wie durch und durch ariſtokratiſch und abſolutiſtiſch Schellings politiſche Anſichten ſind, bezeugen auch die Aeußerungen über die öffentliche Meinung und über die Stellung des Monarchen zum Volke, welche ſich in ſeinen ſtaatsphiloſophiſchen Betrachtungen zerſtreut finden. So ſagt er in einer Stelle der Schrift über das akademiſche Studium:

„Wenn dem einbrechenden Strom, der immer sichtbarer Hohes und Niederes vermischt, seit auch der Pöbel zu schreiben anhebt und jeder Plebejer in den Rang der Urtheiler sich erhebt, irgend Etwas Einhalt zu thun vermag, so ist es die Philosophie, deren natürlicher Wahlspruch das Wort ist:

„Odi profanum vulgus et arceo.“

Und unmittelbar vorher:

„Wenn die Fürsten anfangen, immer mehr populär zu werden, die Könige selbst sich schämen, Könige zu sein, und nur die ersten Bürger sein wollen, so kann auch die Philosophie nur anfangen, sich in eine bürgerliche Moral umzuwandeln und von ihren hohen Regionen in das gemeine Leben herabzusteigen.“

Es ist nicht schwer, einzusehen, wie Schelling zu dieser Verachtung gegen die Tendenzen und die praktischen Bedürfnisse der Wirklichkeit, zu dieser aristokratisch vornehmen, halb klassisch ästhetischen, halb religiös mystischen Ansicht vom Staat, von der Geschichte und der Kultur gekommen ist. Von Natur mehr poetisch als praktisch, erfüllt mit dem Drange, Alles nach Ideen zu construiren, Allem das Gesetz und Maß des genialen Denkens aufzudrücken, in Allem die Befriedigung eines ästhetischen Gefühls zu suchen, war Schelling von vornherein wenig geeignet, den wahren Werth der politischen und Civilisationsideen unsrer Zeit zu erkennen. Ein gesellschaftlicher Zustand, bei welchem Hunderttausende von Menschen zur Sclavenarbeit verdammt waren, damit zehn- oder zwanzigtausend in dem Gefühle harmonischen Lebensgenusses und idealer Vollendung schwelgen konnten, mußte ihm freilich poetischer erscheinen, als der gegenwärtige, wo die Kultur über eine unendlich größere Menge von Individuen verbreitet ist, wo aber ebendeshalb kein Theil der Gesellschaft in so aus-

ſchließlichem Glanze leuchtet, wie dies in den alten Zeiten der Fall war. Es mag freilich, vom äſthetiſchen Standpunkte aus betrachtet, ein erhabeneres Schauſpiel ſein, einen gewaltigen Eroberer im Nimbus ſeiner Macht und ſeines Ruhmes zu ſehen, über Millionen gebietend mit dem gewaltigen Zauber ſeines Genies und ſeiner Begeiſterung, und von ihnen verehrt wie ein göttliches Weſen, wie ein Geſandter der Vorſehung, — als, das ſcheinbar kleinliche und ruhmloſe Getreibe einer induſtriellen Bevölkerung zu beobachten, in welcher das Individuum und ſelbſt das einzelne Volk nur ein untergeordnetes Glied des größeren Ganzen iſt, das wir Civiliſation nennen und deſſen Weſen eben darin beſteht, daß ſie jede Erhebung des Einzelnen auf Koſten der Andern verhütet oder wieder ausgleicht.

Dieſer äſthetiſche Ariſtokratismus erhielt reichliche Nahrung und Aufmunterung durch die Beziehungen, in welche Schelling ſogleich beim Beginn ſeiner philoſophiſchen Laufbahn mit der Kunſtwelt Weimars und namentlich mit Goethe trat. Es iſt bekannt, wie ſehr unſer größter Dichter den politiſchen und ſocialen Beſtrebungen, die vom Ende des vorigen Jahrhunderts an auch Deutſchland zu bewegen anfingen, fremd, ja feind war; wie verächtlich er von der Höhe ſeiner Kunſt- und Geſchmackswelt auf die gemeinen Intereſſen der Werkelthätigkeit und das verwickelte Treiben des politiſchen Lebens herabſah. Dieſe Anſicht beherrſchte überhaupt die Kreiſe, in denen auch Schelling ſich vorzugsweiſe bewegte. Der kleine Hof zu Weimar hatte ſich zum Mittelpunkte des geiſtigen Lebens in Deutſchland gemacht; die größten Geiſter, Dichter, Philoſophen, Künſtler, Gelehrte, fanden ſich dort und an der Univerſität zu Jena zuſammen, und bildeten eine Art von Akademie oder Areopag der Wiſſenſchaft und des Geſchmacks, welcher ſich vermaß, dem ganzen gebildeten Deutſchland Geſetze zu geben und dem Geiſte der Nation die Bahnen

vorzuzeichnen, in denen er sich ausschließlich bewegen sollte. Diese geistige Aristokratie, deren Bestrebungen manche Vergleichungs- und Berührungspunkte mit der schönen Idealwelt des klassischen Alterthums darbieten, mußte natürlich in ihren politischen Ansichten entweder dem vollständigsten Indifferentismus huldigen, oder einem Zustand der Dinge sich zuneigen, wie er damals in mehreren der kleinen deutschen Staaten bestand, wo die fast unbeschränkte Macht des Fürsten ihm die Mittel verlieh, um Künste und Wissenschaften zu pflegen, wo die Gelehrten einer bedeutenden Auszeichnung, zum Theil sogar eines wirklichen Einflusses auf die Regierungsgeschäfte genossen und wo dagegen der „Pöbel," d. h. alle Diejenigen, welche nicht zu jener geistigen Aristokratie gehörten, von aller Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten, ja selbst von einem freien Urtheil darüber ausgeschlossen waren. Die französische Revolution, aus welcher Kant und Fichte ihre Freiheitsideen geschöpft, hatte zu der Zeit, wo Schelling zu schreiben anfing, Viel von ihrem begeisternden Einfluß eingebüßt; die Greuelthaten der Schreckensregierung bestärkten die Antipathien Derer, welche durch ihre geistige Richtung ohnehin dem Prinzip der Revolution abhold waren, und die darauf folgende Herrschaft Napoleons blendete die poetischen Gemüther durch den Glanz der Thaten, mit denen sie sich umgab. In den kleinern Staaten Deutschlands namentlich, deren ruhmlose Existenz die Bevölkerung zu keiner patriotischen Erhebung aufrief und die sich fast widerstandlos dem fremden Eroberer anschlossen, glaubte man unbefangen dessen Geistesgröße und „die Umgestaltung einer Welt durch seine fast göttlichen Kräfte" bewundern zu dürfen; und selbst als man das Drückende der Knechtschaft zu empfinden anfing, flüchtete man lieber in das, der äußern Gewalt unzugängliche Reich der Wissenschaft, der Ideen, als daß man versucht hätte, das

Joch muthig zu zerbrechen. Vermochte doch ſelbſt Goethe nicht, ſich zu der Idee einer Befreiung Deutſchlands von der Napoleoniſchen Gewaltherrſchaft zu erheben, weil auch ihn die Größe des Genies blendete und er in der Unterwerfung unter dieſelbe eine geſchichtliche Nothwendigkeit, ein Schickſal zu erkennen glaubte, dem nicht zu entfliehen ſei. Dieſe Stimmung und Anſicht mochte in den Kreiſen, denen auch Schelling ſeiner Richtung nach angehörte, die allgemein herrſchende ſein.

Im Jahre 1813 gab Schelling eine „Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche" heraus. Eine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche im Jahre 1813! Was mußte damals der Deutſche dem Deutſchen zu ſagen haben! Welche große nationale Fragen durften in einer ſolchen Zeitſchrift ihre Löſung erwarten! Welche hohe Glut patriotiſcher Begeiſterung mußte in einer Zeit, wo Deutſchland aus dem Nichtſein wieder zum Sein erſtand, in ein Organ ausſtrömen, welches zu den Deutſchen, zu allen Deutſchen ſprechen wollte! Unwillkührlich erinnern wir uns der Reden Fichtes an die deutſche Nation; wir erwarten ein Seitenſtück dazu, vielleicht eine Fortführung der großen reformatoriſchen Ideen Fichtes, mit Beziehung auf die unterdeſſen ſo bedeutſam veränderten Zeitverhältniſſe, auf die nun wirklich eingetretene Wiedererhebung Deutſchlands und die bevorſtehende Neugeſtaltung ſeiner geſammten Zuſtände. Allein, wie ſehr finden wir uns getäuſcht! Während Fichte durch die Philoſophie auf das Leben, auf ſeine Nation zu wirken ſucht (welches auch immer der Standpunkt dieſer Philoſophie ſein mag), zieht ſich Schelling vornehm in die transſcendenten Räume der Wiſſenſchaft und Kunſt zurück und überläßt die politiſchen Verhältniſſe ſeines Vaterlandes der Sorge gemeinerer Geiſter. Denn Das iſt der Sinn der Worte, mit welchen Schelling die Zeitſchrift einleitet und deren Tendenz bezeichnet. „Denkt ſie auf die

Zeit überhaupt zu wirken," heißt es in der Vorrede, „so muß sie das wahrhaft und wesentlich Allgemeine derselben ergreifen, nicht die Außenseite, nicht dieses oder jenes Besondre, sondern das Innere, Das, was Herz und Geist der Zeit ist. Und, da ihre Absicht nur auf eine geistige Wirkung gerichtet ist, so wird sie sich selbst derjenigen Angelegenheiten entschlagen, in welchen eine rein geistige Entscheidung nicht stattfindet. Die wissenschaftliche, die religiöse, die sittliche, die künstlerische Bildung der Zeit, dieses werden die Cardinalpunkte sein, die sie ins Auge faßt, wie eben diese am Ende die verborgenen Triebräder der Geschichte selbst sind."

Also, Herz und Geist einer Zeit, in welcher die Geschicke — nicht Deutschlands allein, sondern Europas, ja der ganzen civilisirten Welt entschieden wurden, findet Schelling in philologischen Kritiken, geschichtlichen Untersuchungen über das Mittelalter, geologischen Hypothesen und mystischen Speculationen über religiöse Dogmen! Und was nicht in diesen Kreis gehört, oder, wie Schelling es ausdrückt, „wobei eine rein geistige Entscheidung nicht stattfindet," Das ist ihm ein „Besondres;" Das gehört nur zur „Außenseite der Zeit;" Dessen „will er sich entschlagen."

Fürwahr! in einen schrofferen Gegensatz hat sich wohl nie und nirgends ein Philosoph zum Leben seiner Zeit und seiner Nation gesetzt, als es hier Schelling thut.

Die geschichtsphilosophischen Ansichten Schellings können — insoweit sie nicht politischer Natur und als solche schon im Vorhergehenden Gegenstand der Beurtheilung geworden sind — nur in Verbindung mit dessen Speculationen über das Verhältniß Gottes zur Welt ihre Erklärung und Würdigung finden; wir versparen daher die Kritik derselben bis dahin, wo wir von diesem Verhältniß zu sprechen haben

werden, und wenden uns jetzt zu Dem, was Schelling über die Kunst gesagt hat, beschränken uns jedoch auch hierbei auf wenige Bemerkungen, da wir unsre Ansichten über Wesen, Werth und Stellung der Kunst zu den übrigen Lebensinteressen schon früher, bei Gelegenheit der „Kritik der Urtheilskraft" von Kant, ausführlicher dargelegt haben. Daher nehmen wir auch vorzugsweise nur auf diejenigen Punkte Rücksicht, in denen der Ideengang Schellings von dem Kants abweicht.

Im Ganzen faßt Kant mehr die psychologischen Bedingungen ins Auge, welche bei der Beurtheilung des Schönen, sowohl in der Natur als in der Kunst, in Betracht kommen; Schelling dagegen sucht vorzugsweise die Gesetze der künstlerischen Production und ihre Beziehung zu den übrigen Arten menschlicher Handlungen auf. Der Grund hiervon liegt theils in dem unterschiedenen Charakter ihrer beiderseitigen Richtungen überhaupt, der blos kritischen Kants und der constructiven Schellings, theils auch insbesondere darin, daß Schelling der Kunst einen ungleich höheren Werth einräumt, als Kant. Denn, wie hoch auch immer der Letztere den Einfluß der Kunst auf die Ausbildung des Menschen und sogar auf die Entwicklung seiner moralischen Anlagen anschlägt, so ist er doch weit entfernt, derselben eine wirklich normgebende Gewalt auf das menschliche Denken und Handeln einzuräumen. Die unumschränkte Herrschaft des Sittengesetzes in allen Fragen des praktischen Thuns, die ebenso unverbrüchliche Autorität des kritischen Prinzips in allen Angelegenheiten der Wissenschaft stand bei Kant so fest, daß eine Verrückung der Grenzen der einen oder der andern dieser Bewußtseinsrichtungen durch ein der Einbildungskraft eingeräumtes Uebergewicht ihm niemals ernstlich in den Sinn kommen konnte, wenn schon einzelne Aeußerungen (wie z. B., daß das Genie Manches unmittelbar anschaue und Andern zur

Anſchauung bringe, was weder Verſtand noch Sinnlichkeit zu erkennen und zu begreifen vermöchten) auf eine ſolche Bevorzugung der Kunſt hinzudeuten ſcheinen. In der That ſind dies aber (wie wir Das auch an jener Stelle ſelbſt angemerkt haben) nur Zugeſtändniſſe, welche die Empfänglichkeit des Philoſophen für das Schöne und Erhabene der ſtrengen Conſequenz ſeines Syſtems abgewonnen hat, keineswegs aber Ausflüſſe dieſes Syſtems ſelbſt oder gar deſſen höchſte und letzte Reſultate. Als ſolche müſſen wir dagegen bei Schelling die Ausſprüche betrachten, in denen er die Kunſt als den höchſten und reinſten Ausdruck des Göttlichen im Menſchen, als die unmittelbarſte und vollſtändigſte Offenbarung des Abſoluten in der Welt der Erſcheinungen darſtellt.

Kant wies die Wiſſenſchaft auf die blos analytiſche Betrachtung der Dinge und die Aufſtellung gewiſſer allgemeiner Begriffe oder Kategorien an, und in der praktiſchen Philoſophie machte er ebenfalls die bloße Befreiung des menſchlichen Willens von allen objectiven Zwecken, die ſtrenge Erfüllung eines rein formalen Pflichtgebots zum oberſten Geſetze des Handelns. Die Kunſt, welche das Allgemeine, die Ideen der Vernunft und die Begriffe des Verſtandes unter ſinnlichen, endlichen Formen gleichſam verkörpert darſtellt, konnte daher für ihn nur einen beſchränkten Werth haben, als bloßer Gegenſtand unſres ſubjectiven Wohlgefallens, als Quelle der Erholung und Erheiterung von der ermüdenden Arbeit des abſtracten Denkens, oder als ein, zwar unſchuldiges (obgleich ſelbſt dies kaum, wenn wir uns ſtreng an die Vorſchriften der praktiſchen Vernunft halten), aber auch unweſentliches und äußerliches Mittel der Bildung unſers moraliſchen Gefühls für die erhabenen Empfindungen der Tugend.

Bei Schelling dagegen haben Wiſſen und Handeln den einen, gleichen Zweck, das Unendliche im Endlichen dar-

zuſtellen. Die Vernunft ſucht mit der ſchöpferiſchen Kraft der Idee, der intellectuellen Anſchauung — dieſem Erbtheil ihrer göttlichen Abkunft — das Schaffen des abſoluten Geiſtes in Natur und Geſchichte zu erfaſſen, gleichſam daran Theil zu nehmen; ſie verfährt alſo inſofern ſelbſt künſtleriſch, conſtruirend, bildend, ſchaffend. Allein ſie gelangt doch nicht zur vollen Selbſtbefriedigung, weil die Reihe der Bildungen, die ſie durch ihre Ideen darzuſtellen ſucht, eine unendliche iſt, und ſie alſo ihren Zweck, Anſchauung des Unendlichen im Endlichen oder der Identität der Idee mit der Wirklichkeit, niemals vollſtändig, ſondern immer nur annäherungs- oder theilweiſe zu erreichen vermag.

Ebenſo ergeht es dem menſchlichen Willen. Dieſer ſucht durch ſein freies Handeln das Unendliche unter endlichen Formen zu verwirklichen; er verfährt alſo ebenfalls analog der künſtleriſchen Production. Allein er ſucht dieſe Verwirklichung nur; er erreicht niemals den Punkt, wo das Unendliche wirklich unmittelbar im Endlichen erſcheint, wo das Ideal zur Wirklichkeit wird, wo die Freiheit, das bewußte Handeln, aufgeht in der Nothwendigkeit, d. h. in der vollkommnen Befriedigung ihrer ſelbſt und des, im Ideale ihr vorſchwebenden, Geſetzes der abſoluten Harmonie aller Zuſtände. Jeder einzelne, objective Zuſtand, den die menſchliche Freiheit, unter dem geheimen Einfluſſe einer höhern Nothwendigkeit, handelnd hervorbringt, wird augenblicklich wieder von derſelben Freiheit aufgehoben, weil er ihrem unendlichen Streben nicht genügt, weil er ihr als ein äußerer Zwang, nicht als die wahre Selbſtverwirklichung und Selbſtbefriedigung erſcheint. Nur die Kunſt gewährt eine ſolche Befriedigung, denn in jedem ihrer Producte (natürlich vorausgeſetzt, daß daſſelbe ein wirkliches Kunſtwerk iſt) drückt ſie

Das vollkommnen aus, was sie ausdrücken wollte, kommt sie zu einem Abschlusse mit sich selbst.

Diese Richtung auf künstlerische, poetische Befriedigung, auf absolute Harmonie des Wissens und Handelns, welche schon in der Grundidee des Schellingschen Systems lag, giebt sich auch in vielfachen Aeußerungen kund, deren er sich in der Darstellung der einzelnen Theile seines Systems bedient. Nicht allein, daß er ausdrücklich erklärt, die Philosophie müsse in Poesie enden, oder, sie sei im Wesen durchaus Eins mit der Poesie, es sei dasselbe „Dichtungsvermögen," dieselbe „Einbildungskraft," die in der Kunst und in der Natur thätig sei, und die Kenntniß der Natur müsse daher von der Kunst ihre höchsten Aufschlüsse erwarten, u. s. w., so bezeichnet er auch die Geschichte als ein „Gedicht," welches der Weltgeist dichte und welches die Menschen gleichsam als Mitspieler, zur Darstellung bringen, und stellt dem Geschichtsschreiber die Aufgabe, diesen dramatischen Charakter der Geschichte auszudrücken. Ferner nennt er den Staat ein „Kunstwerk" und verlangt von ihm „rhythmische Bewegung und Schönheit," so wie er auch die Pflege der Künste für den höchsten Endzweck oder wenigstens für die schönste Blüthe des Staatslebens zu halten scheint.

Wir haben diese poetische Weltanschauung Schellings schon bei der Kritik seiner Naturphilosophie so wie seiner Ansichten über den Staat und die Geschichte zu würdigen versucht; es werden daher hier wenige Worte zur Beurtheilung des Gesichtspunktes hinreichen, aus welchem Schelling das Verhältniß der Kunst zur Wissenschaft und zum Handeln im Allgemeinen auffaßt.

Schelling stellt es als einen Vorzug der Kunst dar, daß sie unser Streben, welches ins Unendliche hinausgehe, an-

halte und zum Abſchluß mit ſich ſelbſt, zur Selbſtbefriedigung bringe. Er ſieht das praktiſche Handeln für eine unvollkommnere Thätigkeitsäußerung an, als das künſtleriſche Produciren, weil das Erſtere nach derjenigen Befriedigung nur ſtrebe, welche das Letztere wirklich enthalte; mit einem Worte, Schelling betrachtet die Erreichung eines abſoluten, d. h. in ſich abgeſchloßnen und vollendeten Zuſtandes, nebſt dem damit unmittelbar verknüpften Gefühl der Sesbſtbefriedigung, als das Höchſte für den Menſchen, als das wahre Ziel ſeines Strebens.

Daß und auf welche Weiſe die künſtleriſche Production und in gewiſſer Hinſicht ſelbſt die bloße Anſchauung des Schönen eine ſolche Befriedigung unſres Strebens, ein harmoniſches Spiel unſrer freien Thätigkeit herbeiführe, haben wir ſchon bei Gelegenheit der Kritik der Urtheilskraft von Kant ausführlich auseinandergeſetzt, und wir dürfen uns daher wohl, um Wiederholungen zu vermeiden, auf das dort Geſagte beziehen. Wir haben aber auch ebendort zu beweiſen geſucht, daß jene Selbſtbefriedigung, welche die Kunſt uns gewährt, keineswegs Das ſei, worauf unſre Freiheit in ihrer höchſten und wahrſten Bethätigung ſich richte, ſondern daß vielmehr gerade das unendliche Streben, welches nirgends ſtill ſteht, welches keinen Zuſtand als abſolut vollkommen, keinen Zweck als letzten oder Endzweck anſieht, welches vielmehr über jeden Zuſtand hinaus nach höheren Zuſtänden ſtrebt und jeden Zweck nur als Mittel zu neuen Zwecken benutzt, daß dieſes Streben allein das wahre Weſen und die eigentliche Beſtimmung unſrer Freiheit ausmache. Wenn daher Schelling die Kunſt, wegen des ihren Schöpfungen beiwohnenden Charakters der Vollendung, Ruhe und harmoniſchen Befriedigung, nicht allein im Ganzen über alle andere Richtungen der menſchlichen Thätigkeit erhebt, ſondern

auch dieſe letzteren ſelbſt innerhalb ihres eignen Gebietes ähnlichen Geſetzen unterwerfen will, wie die ſind, nach denen der Künſtler producirt; wenn er alſo z. B. aus dieſem Geſichtspunkte die beſchränkten, aber allerdings in dieſer Beſchränktheit und Abgeſchloſſenheit poetiſchen Formen des Kulturlebens im Alterthum denen der Neuzeit vorzieht, in denen das Prinzip einer ſtetigen und unendlichen Steigerung und Ausbreitung der Kultur, freilich auf Koſten jener harmoniſchen Abgeſchloſſenheit und ſcheinbaren Vollendung des Einzelnen, zur Geltung gelangt iſt; oder wenn er, beſtochen durch das erhabene Schauſpiel einer Weltherrſchaft, die Thaten des Eroberers, welcher die Freiheit ſowohl des eigenen als auch fremder Völker unterdrückt, höher ſtellt, als den friedlichen Verkehr, in welchem jedes Glied der menſchlichen Geſellſchaft zu einer ungehemmten Entwicklung ſeiner Kräfte gelangt, — ſo beruht dieſe Anſicht auf einer gänzlichen Verkennung und Umkehrung der natürlichen Entwicklungs- und Freiheitsgeſetze des Menſchen und muß nothwendig zu durchaus einſeitigen Urtheilen ſowohl über die Handlungsweiſe der Individuen, als auch über die allgemeinen Zwecke der Geſellſchaft führen, wie wir Dies denn auch ſchon im Einzelnen zu bemerken Gelegenheit gehabt haben.

Eben ſo wenig vermag aber die künſtleriſche Anſchauung die ſtrenge wiſſenſchaftliche Betrachtung zu erſetzen oder auch nur zu unterſtützen und zu regeln.

Der künſtleriſchen oder äſthetiſchen Anſchauung iſt es lediglich darum zu thun, ihre Gegenſtände als in ſich vollendete aufzufaſſen und darzuſtellen. Sie hebt deshalb gewiſſe Seiten oder Beziehungen an denſelben hervor und läßt dagegen andere fallen, welche jene Harmonie zu ſtören ſcheinen. Als wiſſenſchaftliches Prinzip auf die Betrachtung der Natur — in ihren einzelnen Theilen oder im Ganzen — angewendet, führt

ſie, wie wir dies oben in der Beleuchtung der Naturphiloſophie bereits geſehen haben, zu dem Beſtreben einer ſyſtematiſchen Conſtruction der Natur und in deren Verfolg zu einem Spiel mit Analogien, Parallelismen und Contraſten, welches zwar die Phantaſie und das Gefühl auf eine angenehme und erhebende Weiſe beſchäftigt, aber der wiſſenſchaftlichen Wahrheit ſehr nachtheilig wird, indem es die nüchterne, fortgeſetzte Beobachtung und Prüfung des Einzelnen hindert.

Auch hierin hat Kant die Geſetze des menſchlichen Bewußtſeins richtiger erkannt, als Schelling. Kant ſtellt zwar in ſeiner Kritik der Urtheilskraft die Forderung auf, daß die Natur, namentlich in ihren vollkommneren Productionen, den organiſchen, noch aus einem andern, als dem blos analytiſchen, mechaniſchen Standpunkt betrachtet, daß auf ſie eine ſynthetiſche, d. h. eine unmittelbar den Proceß ihres Schaffens wiedergebende Anſchauung angewandt werden müſſe. Dieſe Forderung iſt im Weſentlichen daſſelbe, was Schelling im Auge hat, indem er den Naturforſcher an die künſtleriſche Anſchauung und Production verweiſt und dieſe ſelbſt zur Gewähr für die Wahrheit der intellectuellen Anſchauung macht. Allein Kant will das teleologiſche Prinzip oder die Anſchauung der Natur als eines nicht blos nach mechaniſchen Urſachen, ſondern durch eine organiſche Bildungskraft ſich entwickelnden Ganzen nicht zur ausſchließlichen, ja nicht einmal zur herrſchenden und normgebenden Erkenntnißweiſe in den Naturwiſſenſchaften erhoben wiſſen. Im Gegentheil ſpricht er ſelbſt aus, daß es nothwendig ſei, auf dem Wege der analytiſchen Forſchung die Bildungsgeſetze und Formen der Natur kennen zu lernen, und daß die Idee eines organiſchen Lebens in der Natur nur dazu dienen ſolle, jene Analyſe ſelbſt immer weiter auszudehnen und jedes Stillſtehen in der Aufſuchung der materiellen Urſachen, an denen die Entwickelung der Naturweſen fortgeleitet wird,

jeden voreiligen Abſchluß der Naturforſchung zu verhindern. Was alſo Kant durch die Aufſtellung ſeines teleologiſchen Prinzips erreichen wollte, war im Grunde nichts Andres, als was der empiriſchen Naturforſchung als leitender Gedanke bei allen ihren Experimenten, Beobachtungen, Berechnungen und Combinationen vorſchwebt, nämlich das Prinzip einer ins Unendliche fortgeſetzten Analyſe aller Naturerſcheinungen. Dieſes Prinzip iſt allerdings vielfach verkannt worden, theils in Folge der Unzulänglichkeit der Hülfsmittel zur Beobachtung der Natur, theils unter dem Einfluſſe abſtracter Theorien, welche die freie Entwicklung der Erfahrungswiſſenſchaften hemmten. Kant wollte dieſe freie Entwicklung wiederherſtellen und bediente ſich dazu des Begriffs der organiſchen Entwicklung, allein er maßte ſich nicht an, die beſtimmten Formen oder Stufen dieſer Entwicklung durch eine unmittelbare oder ſogenannte intellectuelle Anſchauung zu erkennen und feſtzuſtellen, vielmehr verwies er dieſe Erkenntniß durchaus an die empiriſche, mechaniſche Analyſe und ihren unendlichen Fortſchritt.

Kant ordnete alſo das poetiſche Gelüſt, die Natur mit einem einzigen Blicke — gleichſam ſchaffend — zu durchdringen, (denn ein ſolches poetiſches Gelüſt iſt es, was allen derartigen Verſuchen, eine unmittelbare oder intuitive Erkenntniß der Natur an die Stelle der mittelbaren discurſiven oder mechaniſchen zu ſetzen) er ordnete daſſelbe auch in dieſem Punkt der zwar nüchternen, aber in der Natur des menſchlichen Bewußtſeins begründeten Anſicht unter, daß es für uns kein andres Wiſſen von den Außendingen, als ein ſolches mittelbares oder äußerliches gebe, und daß eine unmittelbare Anſchauung derſelben, gleichſam von innen heraus, nur dem freien Spiele der Einbildungskraft, nicht der wiſſenſchaftlichen Forſchung angehöre.

Schelling dagegen will wirklich die poetiſche Anſchauung zum Prinzip der Wiſſenſchaft erheben, er will den Begriff einer unendlichen Stetigkeit und organiſchen Entwicklung in der Natur nicht blos als eine leitende Idee für die empiriſche Forſchung gelten laſſen, ſondern er will denſelben mit Hülfe der künſtleriſchen Anſchauung, der Einbildungskraft verwirklichen. Gerade dadurch wird aber dieſer Begriff wieder vernichtet, denn, indem die künſtleriſche Anſchauung die Natur als ein harmoniſch in allen ihren Theilen vollendetes Ganzes darzuſtellen ſucht, hebt ſie eigentlich jede weitere Erforſchung derſelben auf, da dieſe nur zu einer Zerſtörung des Bildes, welches jene aufgeſtellt hat, führen könnte.

Alſo, um das Geſagte noch einmal kurz zuſammenzufaſſen, das Prinzip der künſtleriſchen Anſchauung, der poetiſchen Harmonie und Befriedigung kann weder in ſeiner Anwendung auf die Wiſſenſchaft, noch weniger auf das praktiſche Leben, überhaupt nicht in der Ausdehnung und Bedeutung, welche Schelling ihm giebt, gebilligt werden, ſondern es findet ſeine richtige Stellung nur, als eine beſondere, von dem Erkennen wie vom Handeln geſchiedene und in Bezug auf mögliche Uebergriffe in eine dieſer beiden Sphären ſtreng überwachte Aeußerung des menſchlichen Bewußtſeins, in den ſelbſtſtändigen Productionen der Kunſt.

Wir kommen endlich zu der Beleuchtung der religiöſen und der damit zuſammenhängenden Ideen in der Philoſophie Schellings, d. h. der Anſichten, welche er über das Verhältniß des Menſchen und der Natur zu Gott oder dem Abſoluten darlegt.

Nur kurz berühren wir hier die Andeutungen, welche Schelling, namentlich in der Schrift über das akademiſche Studium, hinſichtlich der ſpeculativen Auffaſſung des Chriſtenthums gegeben hat. Es leuchtet ein, daß Schelling inſofern

mit Kant übereinstimmt, als Beide die Wahrheiten des Chriſtenthums nicht als blos äußerliche, hiſtoriſche Offenbarungen, ſondern als Vernunftwahrheiten betrachten, die daher ihre Beglaubigung wie ihre Erklärung nicht durch das gewöhnlich angenommene Mittel geſchichtlicher Zeugniſſe und perſönlicher Autorität, ſondern auf dem Wege der Speculation zu erwarten haben. Der Unterſchied zwiſchen Kant und Schelling iſt daher lediglich in der verſchiedenartigen Auffaſſung des Inhalts dieſer Wahrheiten, nicht in deren Prinzipe ſelbſt begründet. Auf dieſen Unterſchied werden wir ſpäter ausführlicher zurückzukommen Gelegenheit haben.

Die Anſichten Schellings über das Verhältniß der Welt im Allgemeinen und des Menſchen insbeſondere zu Gott, alſo, mit einem Worte, ſeine religiösſittliche Weltanſchauung hat, wie wir oben geſehen, drei verſchiedene Stufen der Aus- oder Umbildung durchlaufen. Im Anfange ſchien Schelling die ganze Welt für einen einzigen großen Entwicklungsproceß anzuſehen, der, in ſeiner Totalität und Vollendung gedacht, das abſolute Weſen Gottes darſtelle, inſofern dieſes eben in der Entwicklung, in dem ſtetigen Fortſchreiten von einer Daſeinsform zur andern beſtehe. Mit dieſer Anſicht hing aufs Engſte zuſammen die Vorliebe, mit welcher Schelling die Natur betrachtete, denn in der Natur ließ ſich ein ſolcher Fortſchritt vom Niederen zum Höheren, vom Einfacheren, Unausgebildeten zu immer reicheren und lebenvolleren Bildungen unverkennbar nachweiſen. Die Natur bot daher die vollkommenſte Beſtätigung jener Idee dar, nach welcher das Weſen Gottes in der Entwicklung beſtehen ſollte, und inſofern war die Naturbetrachtung, die Naturphiloſophie ſelbſt ſchon Religion und zwar die höchſte Religion, indem in ihr der Menſch unmittelbar Gottes lebendiges Daſein anſchaute und, ſo zu ſagen, miterlebte.

Allein die Entwicklung oder Selbstoffenbarung Gottes konnte sich nicht auf das Reich der Natur beschränken; sie mußte sich auch in die Menschenwelt, in die Geschichte hinein fortsetzen, ja sie konnte erst hier zu ihrem wahren Abschluß kommen.

Hier jedoch war die Sache nicht so einfach. Die Entwicklung der Menschheit sollte eine Fortsetzung derjenigen Entwicklungsreihe sein, die wir Natur nennen. Diese Letztere nun ruht auf einer rein materiellen Basis; in ihr findet eine stetige Umbildung der rohen Stoffe zu feineren, der todten Massen zu organischen und belebten Gebilden statt, die aber doch immer wieder Materielles d. h., sinnlich Wahrnehmbares hervorbringt. Die zweite Entwicklungsreihe, dem Menschen angehörig, sollte nun an jene erste anknüpfen, sollte über sie hinaus weitergehen. Ein solcher Fortgang über die Natur hinaus ließ sich auf doppelte Weise denken. Entweder konnte die Bestimmung des Menschen darin gesucht werden, daß der Mensch die Natur, die materielle Entwicklungsreihe aufzuheben, sich *über* dieselbe zu erheben oder, um es mit einem gewöhnlichen philosophischen Ausdrucke zu bezeichnen, von dem Materiellen, Sinnlichen, der Erscheinungswelt zu *abstrahiren* habe; oder, es ward eine wirkliche *Weiterbildung* der *materiellen Welt* als die Bestimmung des Menschen, als der Gegenstand seiner fortschreitenden Entwicklung anerkannt. Es waren dies zwei völlig divergente, zu ganz entgegengesetzten Resultaten führende Richtungen. Jene erstere mußte, bis zu ihrer äußersten Consequenz verfolgt, in einem vollständigen Spiritualismus und Mysticismus enden, in einer Verachtung alles Sinnlichen, Natürlichen, und einer Auflösung der endlichen Individualität des Menschen in dem Gefühl oder dem Gedanken eines rein Unendlichen, Übersinnlichen, schlechthin Einfachen. Die andere Richtung dagegen, die auf die Fortbildung und Aneignung der materiellen Welt, setzte die höchste Bestim-

mung des Menſchen in die materielle Arbeit, in den induſtriellen Fortſchritt und den darauf gegründeten Verkehr der Menſchen unter einander im Staate und im allgemeinen ſocialen Verbande.

Dieſe beiden Richtungen nun vermiſchte Schelling in ſeiner Theorie von den idealen Potenzen oder ſeiner Philoſophie des Menſchen, und zwar ſo, daß er der letztern derſelben, alſo den praktiſchen, politiſchen, ſocialen Intereſſen, einzelne zum Theil nicht unbedeutende Zugeſtändniſſe machte, jedoch im Geheimen immer der ſpiritualiſtiſch myſtiſchen Anſicht den Vorzug gab und daher auch, bei der weiteren Fortbildung ſeines Syſtems, ſich mehr und mehr auf dieſe Seite neigte. Zu jenen Zugeſtändniſſen rechnen wir z. B., daß Schelling in ſeinen früheren Schriften die politiſchen Intereſſen, ja ſogar die Herſtellung eines allgemeinen Staatenverbandes für den höchſten Zweck der Geſchichte erklärte, ähnlich wie auch Kant und Fichte, trotz ihrer urſprünglich rein ſpiritualiſtiſchen Anſicht vom Menſchen (als einem abſolut freien, d. h. außerhalb der Sinnenwelt ſtehenden Weſen), dennoch das Zuſammenleben der Menſchen im Staate, ja ſogar den, auf Handel und Induſtrie, alſo auf ganz materielle Bedingungen gegründeten Verkehr als die Beſtimmung der Menſchheit anerkannt hatten. Zu dieſem letztern Zugeſtändniß vermochte ſich indeſſen Schelling niemals zu erheben; das eigentlich materielle Element des politiſchen und ſocialen Lebens ward ſtets von ihm aufs Tiefſte verachtet, und nur diejenigen Seiten oder Formen der Kulturentwicklung, welche auf irgend eine Weiſe mit der idealen Weltanſicht zuſammenhingen, gewannen ihm eine wenigſtens halbe Sympathie ab; ſo z. B. der antike Staat wegen der Pflege, die er den Künſten angedeihen ließ; ſo der militairiſche Despotismus, weil ſein Prinzip, der kriegeriſche Ruhm, zu der induſtriellen Geſchäftigkeit des friedlichen Erwerbs einen faſt eben ſo ſtarken Contraſt bildet, wie die myſtiſche Verachtung alles Natürlichen, u. ſ. w.

Aber auch ſelbſt in dieſer idealiſirten Geſtalt hatten die politiſchen und ſocialen Intereſſen nur kurze Zeit ſich der Gunſt Schellings zu erfreuen. Zunächſt mußten ſie den Vorrang, der ihnen anfangs eingeräumt worden war, an die Kunſt abgeben, deren Charakter allerdings ein weit idealerer, mehr in ſich abgeſchloſſener und befriedigter iſt, als der des politiſchen Lebens mit ſeinen vielartigen Intereſſen und ſeiner oftmals verworrenen und getrübten Bewegung. Wenn daher auch Schelling das eine Mal erklärte, die wahre Offenbarung Gottes ſei die Geſchichte, der ewige Kampf der Freiheit mit der Nothwendigkeit, das unendliche Werden und Vorwärtsſchreiten der Menſchheit, welches kein Ziel und kein Ende hat; wenn er alſo hier das Prinzip der ſtetigen, unendlichen Entwicklung wirklich anzuerkennen und anzunehmen ſchien, ſo hob er doch ein anderes Mal dieſes Prinzip dadurch wieder auf, daß er die unmittelbare Anſchauung und den Vollgenuß des göttlichen Weſens in ſeiner abſoluten Totalität und ewigen Selbſtgleichheit für das Höchſte, und die Kunſt, als das Mittel zu dieſer Anſchauung des Göttlichen, für die vollkommenſte Thätigkeitsäußerung des Menſchen ausgab.

Allein bald erſchien ihm ſelbſt die unmittelbare Anſchauung Gottes in der Natur und der Kunſt noch als eine zu große Bevorzugung und Verherrlichung des Endlichen, als eine unvollkommne und unwürdige Vorſtellung von dem Unendlichen oder Abſoluten. Wie vorher der politiſch ſociale Standpunkt gegen den künſtleriſchen, ſo ward jetzt wiederum dieſer gegen den myſtiſch asceriſchen vertauſcht; die Erſcheinungswelt galt ihm nun nicht mehr als die Offenbarung, als die Verwirklichung, als die Selbſtbejahung des Abſoluten (wofür ſie Schelling früher erklärt hatte), ſondern als ein der reinen, einfachen Weſenheit Gottes völlig Entgegengeſetztes, nur in einem indirecten Verhältniß zu ihm Stehendes, als ein

Product des Abfalls der Ideen von Gott; der Mensch endlich ward betrachtet als ein nach entgegengesetzten Richtungen hingezogenes, zwischen der Einheit mit Gott, d. h. der rein mystischen Abkehr von allem Irdischen, und der Selbstsucht oder der Beschäftigung mit dem Endlichen getheiltes Doppelwesen.

Diese mystisch ascetische Richtung, welche zuerst in der Schrift: „Philosophie und Religion" entschieden auftrat, (und zwar hier fast ganz im Geiste und selbst in den Ausdrücken des Neuplatonismus) sollte nun zwar, in einer abermaligen Umbildung des Systems, wieder mit einer mehr positiven Ansicht von der Natur in Einklang gebracht werden. Diesen Zweck hatte namentlich die Schrift von der menschlichen Freiheit. Allein im Wesentlichen ward daran nichts geändert. Denn, wenn auch in der erwähnten Schrift die Natur von dem vorher über sie ausgesprochenen Anathema insofern freigesprochen ward, als Schelling dieselbe zu einem Theile oder Elemente Gottes machte, so erhielt sie doch ihre frühere Geltung und Bedeutung als ein selbst Göttliches nicht wieder; sie blieb immerfort das Unheilige, Unlebendige, Ungeistige, welches der Geist Gottes — gleichsam als ein ihm wider seinen Willen Anklebendes — zu überwinden strebt und auch wirklich überwindet, welches der Geist des Menschen ebenfalls überwinden soll und durch dessen Überwindung allein er seiner Bestimmung genügt.

Somit wäre zwischen der zweiten und der dritten Entwicklungsstufe der Schellingschen Lehre in Bezug auf deren Stellung zum Leben, zu den politischen und socialen Interessen kein wesentlicher Unterschied zu machen. Nur in speculativer Hinsicht findet ein solcher Unterschied statt, d. h in Bezug auf die Art und Weise, wie Schelling enes Verhältniß zwischen Gott, dem Menschen und der materiellen Welt in dem einen

und dem andern Falle zu erklären verſucht. Hierüber wollen wir nur wenige Worte beifügen.

In der Schrift „Philoſophie und Religion" ward das Verhältniß der Welt zu Gott als ein gänzlich negatives dargeſtellt. Gott iſt, nach jener Schrift, ein rein überſinnliches, einfaches Weſen. Er ſchafft zwar, vermöge eines Dranges, ſich ſelbſt in einem Andern anzuſchauen und zu lieben, andre Weſen und unter ihnen auch die menſchlichen Seelen; allein dieſe Weſen ſind urſprünglich ebenſo einfach und immateriell, wie Gott ſelbſt. Erſt dadurch, daß dieſe Weſen, die Ideen, ſich von Gott trennen und außer ihm, in ſich ſelbſt zu ſein ſtreben, verfallen ſie dem Looſe der Endlichkeit, werden in irdiſche Körper gebannt und finden ſich in eine materielle Welt hineinverſetzt und mit ihr verſchlungen. Alſo, mit einem Worte, die materielle Welt und das körperliche Daſein des Menſchen, ſammt allen ſeinen Zuſtänden, Bedürfniſſen und Intereſſen, iſt lediglich die Folge des Abfalls der Ideen von Gott, hat alſo eine zufällige, nicht nothwendige Exiſtenz, ſteht mit dem göttlichen Weſen in gar keinem wirklichen Zuſammenhange, ſondern nur, wie Schelling es ausdrückt, in einem indirecten Verhältniſſe.

Dieſe Anſicht enthielt zu viel Unerklärliches, als daß Schelling dabei hätte ſtehen bleiben können. Unerklärlich war ſchon das Herausgehen des Abſoluten aus ſich ſelbſt zum Schaffen eines Zweiten, da doch dieſes Zweite und ſo auch wieder das von dieſem Zweiten Geſchaffene keineswegs eine eigentliche Entwicklung oder Vervollſtändigung des uranfänglichen, einfachen Zuſtandes des Abſoluten, ſondern eine bloße Wiederholung deſſelben enthalten ſollte, ja, mehr noch, da durch dieſes Herausgehen Gottes aus ſich der,

wenn auch nur indirecte Anſtoß zum Daſein einer materiellen Welt gegeben wurde, die gleichwohl als im Widerſpruch mit Gottes reinem Weſen ſtehend betrachtet ward. Ebenſo unerklärlich war, auf welche Weiſe die Ideen, welche urſprünglich ganz weſensgleich mit dem, aus dem Abſoluten hervorgegangenen „Realen" — wie Dieſes wiederum mit dem Abſoluten ſelbſt — ſein ſollten, wie dieſe Ideen dennoch ſich von dem Abſoluten trennen oder entfernen und eine entgegengeſetzte Richtung annehmen könnten. Denn, ſind die Ideen ganz gleich dem Abſoluten, ſo iſt, da außer ihnen und dem Abſoluten gar Nichts vorhanden ſein ſoll, durchaus unbegreiflich, von woher ihnen der Anſtoß zu einer Richtung komme, die jene Gleichheit aufhebt. Soll aber der Grund des Abfalls der Ideen ſchon in ſie ſelbſt gelegt ſein, und zwar durch denſelben Act, welcher ſie aus dem Abſoluten hervorgehen ließ, ſo iſt hier nur eine Unbegreiflichkeit an die Stelle der andern geſetzt. Denn, wollten wir auch annehmen, das Abſolute habe nur die Möglichkeit oder das Vermögen des Abfalls in die Ideen gelegt (und dies ſcheint die Anſicht Schellings zu ſein, da er ſagt, die Ideen hätten das Vermögen des „Inſichſelbſtſeins" empfangen, durch deſſen Misbrauch ſodann der Abfall erfolgt ſei), ſo iſt damit die Schwierigkeit keineswegs beſeitigt. Einmal nämlich fragt ſich dann immer noch, wodurch denn die Möglichkeit des Abfalls in die Wirklichkeit übergegangen ſei, d. h. was die einzelnen Ideen vermocht habe, die ihnen verliehene Freiheit des Inſichſelbſtſeins zu misbrauchen, da doch Nichts außer ihnen da war, was ſie dazu verleiten konnte, in ihnen ſelbſt aber eben nur das Vermögen, nicht die Nothwendigkeit des Abfalls lag. Sodann aber liegt ſchon darin ein Widerſpruch, daß das Abſolute Etwas geſchaffen und dieſem Geſchaffenen das Ver-

mögen gegeben haben soll, von ihm sich zu trennen und in sich selbst zu sein.

Kurz, sobald wir uns als das Wesen des Absoluten die Einfachheit und Sichselbstgleichheit denken, so ist jeder Fortgang von demselben zu einem Zweiten kein wirklicher Fortschritt, keine Entwicklung des absoluten Wesens, sondern ein bloßes Herausgehen des Absoluten aus sich und seiner Einfachheit oder Vollkommenheit. Das Produciren der Ideen gehört nicht zur Selbstentwicklung und Selbstvollendung des Absoluten, sondern es ist ein, wenn auch durch ein angebliches Bedürfniß der „Selbstanschauung" oder der „Liebe Gottes zu sich selbst" u. s. w. motivirter, doch immerhin für das Sein und die Persönlichkeit Gottes nicht schlechthin nothwendiger, also, mit einem Worte, ein zufälliger, willkührlicher Act.

Allen diesen Widersprüchen sollte nun durch die veränderte Fassung der Ansicht von dem Verhältniß Gottes zur Welt (wie sie namentlich in der Schrift von der Freiheit auftrat) abgeholfen werden. Zuvörderst ward dem Einwurfe: es sei in dem Absoluten kein Grund zum Herausgehen aus sich, also auch kein Grund des Entstehens der Welt vorhanden, durch die Annahme einer „Natur in Gott" begegnet. Hiernach nämlich gestaltete sich die Ansicht Schellings nunmehr folgendermaßen. Das Absolute, Gott, ist nicht von Anfang an vollkommen, sondern es wird dies erst durch Herausbildung seines idealen, geistigen Elements aus einem materiellen natürlichen, mit einem Worte, durch Entwicklung. Das Natürliche ist also nicht aus dem ursprünglich einfachen, rein geistigen Wesen Gottes hervorgetreten, sondern es ist schon in Gott vorhanden, geht seiner vollkommnen Existenz und Persönlichkeit voran.

Wie der Mensch erst dadurch Selbstbewußtsein, Persön-

lichkeit, überhaupt eine in sich abgeschlossene, fertige Existenz erlangt, daß er das natürliche, materielle Element seines Daseins sich, d. h. seinem geistigen Wesen unterwirft, dieses Letztere daraus hervorarbeitet, entwickelt, so auch Gott. Wäre Gott von Anfang an und seiner ganzen Wesenheit nach nur Geist, einfaches, vollkommnes Wesen, so hätte er kein Selbstbewußtsein, keine Persönlichkeit, kein Leben, denn Leben ist Entwicklung, Fortschritt, Kampf verschiedenartiger Elemente. Und somit ist die „Natur in Gott" zwar nicht Gott selbst, aber doch ein nothwendiges Element seines Wesens.

Hierdurch war nun zugleich, nach Schellings Ansicht, nicht blos das Dasein der Welt, sondern auch die Möglichkeit des Bösen in der Welt erklärt und gerechtfertigt. Nicht Gott als Geist ist Grund der Welt, sondern die Welt, das Materielle, ist vielmehr Grund Gottes als eines Geistes; d. h., das Verhältniß zwischen Gott und der Welt oder der Natur ist nicht so zu fassen, als hätte Gott, ein absolut vollkommenes Wesen, die Welt, als ein absolut Unvollkommnes, geschaffen, sondern so, daß das Unvollkommne dem Vollkommneren voranging und Letzteres sich aus Ersterem entwickelte.

Die Möglichkeit des Bösen lag nun darin, daß ein Unvollkommnes, Ungeistiges gleich von Ewigkeit her vorhanden war und gegen das Geistige, welches aus ihm sich emporzuarbeiten strebte, reagirte. Zur Wirklichkeit wird jedoch diese Möglichkeit erst dann, wenn die menschliche Seele (die in diesem Entwicklungsprocesse des göttlichen Lebens als die höchste Spitze jenes Gegensatzes von Natur und Geist auftritt) dem natürlichen Prinzip die Herrschaft über das geistige einräumt, statt es diesem unterzuordnen, wenn sie also das richtige Verhältniß der beiden Elemente, wie es in Gott besteht, umkehrt und somit ein Leben außer Gott führt.

Dieſe Hingebung an das Natürliche, den „Grund," das „dunkle Prinzip", iſt das Reſultat eines vollkommen freien Actes von Seiten der einzelnen Seele, aber eines Actes, der nicht jetzt ſtattfindet, ſondern in dem Momente ihres Hervorgehens aus Gott ſtattgefunden hat. Ebenſo iſt die Wiederumkehr vom Böſen, die Rückkehr zu Gott durch denſelben urſprünglichen Willensact des Menſchen vorausbeſtimmt, ſo daß alſo der Menſch, er handle gut oder böſe, immer nach ſtrenger Nothwendigkeit und doch auch wieder vollkommen frei handelt.

Hiermit ſollten alſo alle die Schwierigkeiten und Widerſprüche, welche der früheren Anſicht Schellings anhingen, beſeitigt ſein; in der That jedoch waren ſie nur vermehrt. Der Haupt- und Stützpunkt der neuen Anſchauungsweiſe iſt der Begriff der „Natur in Gott." Schelling gründet dieſen Begriff auf eine Thatſache des menſchlichen Geiſtes. Allein er überſah dabei den wichtigen Unterſchied, daß in dem Weſen des menſchlichen Geiſtes (wie alles Endlichen) zwar wohl der Trieb und das Vermögen einer fortſchreitenden Vervollkommnung, d. h. einer fortſchreitenden Ueberwindung und Entwicklung der natürlichen Elemente ſeines Daſeins liegt, nicht aber die Beſtimmung einer abſoluten Vollkommenheit; daß dagegen in dem Begriff Gottes oder des Abſoluten dieſe Idee einer abſoluten Vollkommenheit nothwendig enthalten iſt. Dadurch wird aber das ganze Verhältniß ein weſentlich anderes. Der Begriff der abſoluten Vollkommenheit iſt mit dem Begriff der Entwicklung ſchlechthin unverträglich, denn in dem letzteren liegt weſentlich dies, daß jede Stufe der Entwicklung in eine höhere übergehe, daß keine die abſolut letzte ſei. So iſt es beim Menſchen. Wenn alſo Gott wirklich aus einem unvollkommneren Zuſtande heraus ſich entwickeln ſollte, ſo müßte dieſe Entwicklung ins

Unendliche fortgehen; Gott könnte also zwar immer vollkommner, niemals aber vollkommen, d. h. absolut vollkommen werden. Da nun aber gleichwohl Gott, seinem Begriffe nach, als absolut vollkommen gedacht wird, so muß er dies auch schon von Anfang an sein, kann es nicht erst durch seine Entwicklung werden, und folglich muß das eigentliche Wesen Gottes vor oder über dem sich entwickelnden, gleichsam mit der Natur, dem Prinzip des Unvollkommnen, im Kampfe liegenden Geiste Gottes dasein, als der unverrückbare Punkt, von dem diese Entwicklung selbst aus- und in den sie zurückgeht, als das von dem Werden Gottes unberührte Sein oder die innerste Substanz desselben.

Diese Folgerungen sind auch unsrem Philosophen nicht fremd geblieben und haben ihn auf den so merkwürdigen und, wenn man nicht der von uns gegebnen Erklärungsweise folgt, so unverständlichen Begriff eines Ungrundes Gottes geführt. Unter dem Ungrunde Gottes nämlich soll, nach Schelling, etwas durchaus Einfaches und in sich Abgeschlossenes, Fertiges gedacht werden, in welchem sich gar kein Gegensatz von Natur und Geist, folglich auch kein Werden, kein Streben nach Vollkommenheit findet. Hiermit wären wir nun gewissermaßen auf den früheren Standpunkt zurückversetzt, wo auch Gott als ein Fertiges, als eine einfache, absolut vollkommne Substanz gedacht wurde. Allein sogleich tritt hier auch wieder das Bedenken ein, wie denn nun dieser Ungrund, d. h. der absolut vollkommne Gott, dazu komme, sich zu verendlichen, sich in den Gegensatz von Natur und Geist zu spalten, sich gleichsam in die Ungewißheit des Werdens, der stufenweisen Vervollkommnung hinauszuwerfen, da er doch schon in sich die absolute Vollkommenheit und Selbstbefriedigung besitze. Und, da das Dasein der „Natur

Gottes" als der Grund des Böſen oder mindeſtens der Unvollkommenheit dargeſtellt worden iſt, ſo muß nun gefragt werden: Wie konnte Gott, das vollkommne Weſen, einen ſolchen Zuſtand der Unvollkommenheit eintreten laſſen? Mit einem Worte, auch hier, wie in der Schrift „Philoſophie und Religion", wird das Vollkommene als Grund des Unvollkommnen betrachtet, nur daß hier ſcheinbar ein anderes Motiv dafür angegeben iſt, nämlich die Nothwendigkeit der eignen Entwicklung der perſönlichen Exiſtenz Gottes. Allein auch dieſer Grund wird dadurch wieder aufgehoben, daß Gott ſich ſchon in einem Zuſtand der Vollkommenheit befindet und daß er dieſen aufgiebt, um ihn wiederzuerlangen. Es bleibt daher am Ende immer kein andres Motiv für dieſe Selbſtverendlichung Gottes übrig, als das ſchon früher von Schelling gebrauchte und auch hier wiederholte, die Liebe, welche ſich ſelbſt offenbaren, aus ſich ſelbſt herausgehen wolle, um ſich in einem Zweiten wiederzufinden, und was dergleichen myſtiſche Ausdrücke mehr ſind.

Daher denn auch der Widerſpruch, der ſich durch die ganze Abhandlung von der Freiheit hindurchzieht und der noch deutlicher in der Streitſchrift gegen Jacobi zu Tage kommt, daß nämlich Schelling das „dunkle Prinzip" bald als ein ſchlechthin daſeiendes, von Gott gleichſam vorgefundenes betrachtet, bald aber als das Product des göttlichen Weſens ſelbſt; ohngefähr ſo wie Fichte das Nichtich bald als einen Widerſtand, auf den das Ich ſtoße, und bald als einen Gegenſtand, den es ſich ſelbſt ſchaffe, darſtellte.

Das Geſagte mag genügen, um die Unhaltbarkeit der Schellingſchen Anſicht auch von ihrer ſpeculativen Seite darzuthun, nachdem deren Unvereinbarkeit mit dem Leben und ſeinen wichtigſten Intereſſen ſchon oben nachgewieſen worden iſt. Wollten wir auf alle Einzelheiten dieſer Anſicht eingehen, ſo müß-

ten wir die Grenzen, die wir unſerm Werke geſteckt, weit überſchreiten. Wir unterlaſſen daher ſelbſt eine nähere kritiſche Beleuchtung der von Schelling aufgeſtellten Erklärung der menſchlichen Freiheit, da wir eine ausführlichere Erörterung dieſes Begriffs ſchon bei Kant gegeben haben und zu einer vergleichenden Kritik der verſchiedenartigen Auffaſſungen, welche derſelbe bei unſern Philoſophen gefunden hat, ſpäter Gelegenheit finden werden. Ueberdies trägt die Schellingſche Anſicht von der Freiheit den Widerſpruch ſo offen an der Stirn, daß es einer Widerlegung derſelben kaum zu bedürfen ſcheint.

Auch über die geſchichtsphiloſophiſchen Betrachtungen Schellings können wir kurz ſein, nachdem wir das Gebiet, auf dem ſich dieſelben bewegen, die religiöſen Anſichten des Philoſophen, nach allen Seiten hin kennen gelernt haben. Auf den Widerſpruch, der ſich zwiſchen derjenigen Geſchichtsanſicht, welche in dem „Syſtem des Idealismus" ausgeſprochen iſt, und der in der Schrift über das akademiſche Studium niedergelegten findet, haben wir ſchon früher aufmerkſam gemacht; wir fügen daher hier nur hinzu, daß die beiden ſpäteren Darſtellungen deſſelben Gegenſtandes (in der Schrift „Philoſophie und Religion," und in der Abhandlung über die Freiheit) ebenfalls wieder ſowohl unter ſich als auch von den beiden früheren weſentlich abweichen. Denn, während die früheren beiden drei Perioden der Geſchichte annehmen, eine Periode der Natur, eine des Schickſals und eine der Vorſehung, wird in der Schrift „Philoſophie und Religion" die ganze Geſchichte nur in zwei große Abſchnitte eingetheilt, wovon der eine die Entfernung der Menſchheit von Gott oder den Abfall, der andre aber die Rückkehr der Menſchheit zu Gott oder die Verſöhnung in ſich ſchließen ſoll. In den Unterſuchungen über die Freiheit endlich bildet

zwar ebenfalls der Eintritt des Chriſtenthums den Haupteinſchnitt, allein die Geſchichte der vorchriſtlichen Welt iſt hier weit vielfacher gegliedert, als in den früheren Darſtellungen.

Abgeſehen jedoch von dieſen Abweichungen im Einzelnen, ſtimmen die ſämmtlichen geſchichtsphiloſophiſchen Anſichten Schellings darin überein, daß ſie die Geſchichte der Menſchheit im Grunde als einen bloßen Kreislauf, nicht als einen wirklichen Fortſchritt ins Unendliche darſtellen. Schelling nimmt an, die Menſchheit ſei entweder aus einem vorweltlichen Zuſtande höherer Reinheit oder doch aus einem anfänglichen Stande der Unſchuld auf der Erde in einen Zuſtand der Unheiligkeit und Unſeligkeit herabgeſunken, aus dem ſie erſt wieder durch die göttliche Vorſehung und Verſöhnung, mittelſt der Offenbarung, des Chriſtenthums, gerettet und aufs Neue einem beſſeren Zuſtande entgegengeführt werden müſſe. Mit einem Worte, weder der Zweck des menſchlichen Lebens, — des Einzelnen wie der Geſammtheit — noch die Mittel für dieſen Zweck liegen, nach Schellings Anſicht, innerhalb der Sphäre des natürlichen, irdiſchen Daſeins der Menſchen; Beides iſt vielmehr ein Uebernatürliches, Ueberſinnliches, rein Ideales, eine myſtiſche Verklärung alles Irdiſchen. Und ſo ſehen wir denn die Schellingſche Philoſophie, die ſich anfangs mit einem ſo warmen Enthuſiasmus in das Naturleben zu vertiefen ſchien, bei demſelben Punkte angekommen, an welchen auch die Fichteſche, von einer andern Seite, von den praktiſchen Reformbeſtrebungen her, gelangt war, bei dem vollſtändigſten Myſticismus, der Verachtung des natürlichen Daſeins und der natürlichen Intereſſen der Geſellſchaft.

Anhänger und Gegner Schellings.

Unter Denen, welche hauptsächlich zur Verbreitung und Entwicklung der Schellingschen Ideen beigetragen haben, sind vor Allen zu nennen Steffens, Schubert und Oken.

Steffens hat beide Theile der Philosophie, die Wissenschaft von der Natur und die Wissenschaft vom Menschen, zum Gegenstand seiner Forschung gemacht. In seiner „Naturgeschichte des Innern der Erde" entwickelt er das Prinzip der Polarität, in Bezug auf seine Erscheinung in den verschiedenen Bildungen der Natur, den chemischen Stoffen, den Fossilien, den organischen Wesen u. s. w. Zugleich sucht er in allen diesen Erscheinungen das Gesetz der Einheit und der stufenweisen Entwickelung nachzuweisen. Der höchste Ausdruck dieses Gesetzes ist ihm das Prinzip der Individualisation. In Bezug auf die besondern Bildungsprinzipien der verschiedenen Klassen der organischen Wesen, die Reproduction, die Irritabilität und die Sensibilität, stellt er, wie Schelling, die Behauptung auf, daß die Reproduction in demselben Grade schwächer sei, in welchem die Irritabilität stärker hervortrete, und daß diese Letztere wiederum in der vermehrten Sensibilität untergehe. In seinen „Grundzügen der Naturgeschichte" sucht er die von Schelling aufgestellte Theorie des Lichts und der Schwere zu berichtigen. Nach seiner Ansicht ist das Licht der formale, die Schwere der reale Factor der Identität, d. h., durch die Schwere lösen sich alle einzelne

Formen in der allgemeinen oder centralen Einheit auf; durch das Licht dagegen treten sie aus dem gemeinsamen Centrum heraus und gewinnen selbstständige Form. In demselben Werke vergleicht Steffens die Pole der Erde mit den polaren Erscheinungen des Magnetismus, der Elektricität und der chemischen Wahlverwandtschaften. Neben dem Nord- und Südpol nimmt er nämlich noch zwei andre Pole an, den östlichen und den westlichen. Diese beiden letztern Pole sollen in Verbindung stehen mit den Polen des elektrischen Stroms und zu gleicher Zeit eine Verwandtschaft mit dem Sauerstoff und dem Wasserstoff haben, während die beiden andern Pole den Polen des Magnets und, unter den chemischen Stoffen, dem Stickstoff und der Kohlensäure analog sind. Steffens dehnt diese Analogie auch noch weiter aus, indem er die Vermögen der menschlichen Seele ebenfalls nach polaren Gegensätzen ordnet. Ueberhaupt betrachtet Steffens den Menschen in engster Beziehung zur Natur. In seiner „Anthropologie" stellt er denselben unter drei Gesichtspunkten dar: erstens, unter dem geologischen, d. h. ihn als letztes Product des Bildungsprocesses unsrer Erde; zweitens, unter dem physiologischen, d. h. als organisches Wesen; drittens endlich, unter dem psychologischen, d. h. nach seiner höheren, geistigen Bestimmung. Diese drei Gesichtspunkte stellen gewissermaßen die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft des Menschen dar. In allen Erscheinungsformen des menschlichen Daseins sucht Steffens die Spuren der göttlichen Idee nachzuweisen, die sich unter individuellen Gestalten zu offenbaren strebt. Allein überall findet er diese Erscheinung der Idee gehemmt und getrübt durch den Widerstand der irdischen Elemente. Die Natur und der Mensch sind in einem Zustande der Entartung, des Abfalls vom Göttlichen; Bestimmung des Menschen ist es, den normalen Zustand seines Daseins und der Natur dadurch

wiederherzuſtellen, daß er ſich und durch ſich die Natur wieder in Frieden und Einklang mit Gott ſetzt.

Dieſe Idee einer allgemeinen Entartung oder Verbildung der ſämmtlichen Offenbarungsformen des Göttlichen auf der Erde ſucht Steffens in einem andern Werke, betitelt: „Karricaturen des Heiligen," mehr im Einzelnen weiter zu entwickeln. Der Staat, die Geſellſchaft, die Kirche, Alles iſt im Zuſtande der Zerriſſenheit und der Verwirrung. Statt der Harmonie und Einigkeit, welche das göttliche Geſetz befiehlt, herrſcht überall Spaltung, Streit und Kampf der Extreme. Die politiſche Freiheit iſt in Anarchie und Revolution, das conſervative Prinzip in ein Syſtem des ſtarren Stillſtandes und der Reaction entartet. Statt des harmoniſchen Verhältniſſes zwiſchen Kirche und Staat herrſcht ſchroffer Zwieſpalt zwiſchen Beiden, indem bald die Kirche ſich von dem Staate trennt und ſeine Oberherrſchaft anzuerkennen ſich weigert, bald aber der Staat die Kirche gänzlich in ſich hineinzieht und ihrer Selbſtſtändigkeit beraubt. Dieſe Idee einer Zerriſſenheit des menſchlichen Lebens, einer Auflöſung aller ſocialen und politiſchen Verhältniſſe, einer geheimen und unwiderſtehlichen Einwirkung dunkler, dämoniſcher Naturmächte auf den Menſchen und auf die Geſellſchaft, einer Einwirkung, die nur durch eine Rückkehr des Menſchen zu ſeinem höheren Urquell, durch eine myſtiſche Vereinigung mit Gott aufgehoben werden könne — dieſe Ideen ziehen ſich durch alle ſpätere Werke von Steffens, ſowohl durch ſeine poetiſchen als durch ſeine philoſophiſchen hindurch und finden ihren höchſten Ausdruck und Abſchluß in ſeinem neueſten ſpeculativen Werke, ſeiner „Religionsphiloſophie."

Während Steffens in die Tiefen der Natur hinabſtieg und in den Myſterien der Erdbildung und dem geheimnißvollen Weben der Elementarkräfte den ſchaffenden Weltgeiſt zu

belauschen suchte, erhob sich Schubert zu der Anschauung des Sternenhimmels und seiner ewigen, wandellosen Gesetze, stieg dann ebenfalls hinauf zu dem ursprünglichen Zustande der Welt, und suchte die erste Bildung der Himmelskörper aus der schöpferischen Bewegung des Absoluten zu erklären. Sein berühmtestes Werk in dieser Hinsicht sind seine „Gedanken über die Nachtseite der Natur." Dieselbe Richtung auf das Geheimnißvolle und Dunkle findet sich auch in seinen psychologischen Betrachtungen wieder. Die geheimnißvollen Beziehungen, in denen die menschliche Seele zu einer andern Welt und zu Gott steht, wie sie sich in den Träumen und ähnlichen Erscheinungen offenbaren, ziehen vorzugsweise seine Aufmerksamkeit auf sich und werden unter allerhand mystischen Symbolen von ihm gedeutet. In seinen moralischen Schriften nähert sich Schubert eben so wie Steffens dem Pietismus.

Oken, umfassender, als die beiden Erstgenannten, hat seine Forschungen auf alle Theile der Naturphilosophie ausgedehnt und diese zu einem vollständigen Systeme ausgearbeitet. Der Hauptgegenstand seiner Betrachtungen ist indeß der Proceß des organischen Lebens, nach seiner Ansicht der letzte Zweck der Natur. Wie Schelling, nimmt auch Oken drei Grundformen oder Grundacte der Selbstoffenbarung oder Selbstentwicklung des Absoluten an; er nennt sie die Monas, die Dyas und die Trias. Diese drei Formen oder Ideen des Absoluten erscheinen in der Natur als Schwere, Licht und Wärme. Die Schwere ist das bildende Prinzip der Materie, diese aber die Basis aller anderen Formen oder Bildungen der Natur. Die Urmaterie oder der Aether spaltet sich in zwei entgegengesetzte Pole, wovon der eine im Centrum bleibt, der andere in die Peripherie tritt. Das Resultat dieser Polarisation des Aethers ist das Licht; der centrale Pol ist die Sonne,

um welche ſich peripheriſch die Planeten bewegen. Das Licht iſt der eigentliche Urquell der Welt; denn durch das Licht iſt aus dem, urſprünglich einfachen Centrum eine unendliche Mannigfaltigkeit beſonderer Formen hervorgeſtrahlt. Indem ſich nun der ausſtrahlenden oder centrifugalen Bewegung des Lichts die centripetale Bewegung der Schwerkraft entgegenſetzt, ſo entſteht aus dieſem Kampfe der Schwere und des Lichts, als Drittes, die Wärme. Die Wärme iſt ein Act der Neutraliſation; die Verbrennung iſt zugleich eine Erzeugung, denn das Feuer iſt eine Verdichtung des geſtaltloſen Aethers und aus ihm geht die Schöpfung der feſten Materie oder der Erde hervor.

Oken hat auch verſucht, allgemeine Geſetze für die dynamiſche Bildung der einzelnen Naturweſen aufzufinden. Jedes Weſen, ſagt er, enthält zwei, zu ſeinem Beſtehen und ſeiner Entwicklung nothwendige Elemente, eine Baſis und ein thätiges oder bildendes Prinzip. Die Baſis iſt etwas rein Paſſives, Leidendes; ſie wird von dem thätigen Prinzip geſtaltet und entwickelt. Doch wirkt ſie inſofern bedingend auf die Thätigkeit des Bildungsprinzips ein, als dieſes ſeine fortbildende Kraft nur innerhalb der Grenzen der Baſis entwickeln kann. So z. B. iſt die Baſis des Magnetismus die Erde oder die Metalle, die der Electricität die Luft, die des chemiſchen Proceſſes das Waſſer und die Salze, die des organiſchen Lebens die ſchleimige Flüſſigkeit des Samens, die des Lichts endlich der Aether. Die verſchiedenartigen Verbindungen dieſer Baſen oder Grundelemente der Dinge erzeugen eine Mannigfaltigkeit von Einzelbildungen. So z. B. entſtehen die verſchiedenen Klaſſen von Mineralien aus den verſchiedenen Zuſammenſetzungen ihrer gemeinſchaftlichen Baſis, der Erde, theils mit dem Waſſer, theils mit der Luft u. ſ. w., wovon wieder die mancherlei elektriſchen, magnetiſchen und andere Erſcheinungen hervorgehen. Ein ſehr ſinnreiches

Theilungsprinzip bringt Oken bei den organiſchen Weſen in Anwendung. Er ſtellt nämlich die Anſicht auf, jedes einzelne Organ ſei durch eine beſondre Klaſſe organiſcher Weſen repräſentirt. So ſollen die Infuſionsthierchen den einfachen Lebenskeim, gleichſam den Punkt, in dem das Leben anſetzt, darſtellen; die Mooſe und Flechten das Zellengewebe u. ſ. w. In der weitern Verfolgung dieſer Hypotheſe hat man dann auch wohl den einzelnen Sinnen ein ſelbſtſtändiges Daſein zugeſprochen und z. B. die Fiſche für die Repräſentanten des Geruchsſinns, die Vögel für die des Geſichtsſinns, die Würmer für die des bloßen Gefühls u. ſ. w. erklärt.

Die Syſteme von Steffens, Schubert und Oken enthalten einen reichen Schatz geiſtvoller und überraſchender Anſichten über die Erſcheinungen der Natur und darunter auch manche richtige und fruchtbare Beobachtung, allein im Ganzen iſt doch die wahre wiſſenſchaftliche und praktiſche Ausbeute ihrer Forſchungen nicht bedeutend genug, um den Schaden auszugleichen, den ihr geiſtreiches, aber gefährliches Spiel mit leeren Hypotheſen und künſtlichen Formeln in der Naturwiſſenſchaft angerichtet hat.

Andre Anhänger Schellings, wie: Klein, Berger, Stutzmann, Solger u. ſ. w., begnügten ſich, das Prinzip und die Methode ihres Meiſters weiter zu entwickeln. Vor Allen war Solger bemüht, das Weſen der intellectuellen Anſchauung aufzuhellen. Er glaubte daſſelbe in einer vollkommenen Selbſtverleugnung von Seiten des Individuums und einer unmittelbaren Offenbarung des göttlichen Geiſtes an daſſelbe zu finden, wodurch er ſich freilich — wenigſtens von dem urſprünglichen Standpunkte der Schellingſchen Philoſophie entfernte, den allerdings Schelling ſelbſt ſpäter mehr und mehr aufgegeben hatte.

Noch Andre, z. B. Troxler, Windiſchmann,

Bachmann, Rüßlein, Schad, Tanner, Schelvers, Rixner, Naſſe, Blaſche, Buchner u. ſ. w., beſchäftigten ſich mit den beſonderen Theilen des Identitätsſyſtems, wobei ſie bald mehr bald weniger ſtreng an den Grundſätzen Schellings feſthielten. Die Mehrzahl derſelben wandte ſich ausſchließlich der Naturphiloſophie zu. Einzelne richteten jedoch auch ihre Aufmerkſamkeit auf die idealen Theile der Philoſophie. Troxler ſchrieb über die Naturwiſſenſchaften, das Recht und die Erziehung; zugleich iſt er als Politiker und einer der Hauptverfechter des demokratiſchen Prinzips in der Schweiz bekannt. Windiſchmann hat ein großes Werk über die geſchichtliche Entwicklung der philoſophiſchen und religiöſen Ideen geſchrieben; ſein Standpunkt iſt jedoch ein allzu ausſchließlich katholiſcher und myſtiſcher. Die äſthetiſchen Ideen Schellings wurden hauptſächlich von Bachmann, Rüßlein und Solger bearbeitet. Der bekannteſte unter dieſen iſt Solger, deſſen klaſſiſche Schrift „Erwin" die Theorie des Schönen aus dem von Schelling aufgeſtellten Grundſatze entwickelt, daß das Schöne die Erſcheinung des Unendlichen im Endlichen ſei, oder, mit andern Worten, daß die ſchöne Form eines Gegenſtandes aus dem organiſchen Wirken einer inneren Kraft hervorgehe, welche den äußeren, materiellen Stoff belebt und beſeelt.

Ausführlicher müſſen wir von drei andern Philoſophen aus der Schule Schellings ſprechen, von Eſchenmayer, Görres und Schleiermacher.

Eſchenmayer hat die Ideen der Naturphiloſophie auf die Pſychologie, die Rechtsphiloſophie und die Religion angewandt, ohne jedoch in allen Stücken mit Schelling übereinzuſtimmen. In ſeiner „Pſychologie" betrachtet er die Erſcheinungen des Seelenlebens in ihrer innern Verbindung und Wechſelwirkung theils mit den phyſiologiſchen Geſetzen, theils

mit den allgemeinen Bedingungen des Naturlebens. Von besonderem Interesse sind seine Untersuchungen über das Wesen des Somnambulismus und des Hellsehens. Der Mesmerismus erfreute sich gerade damals, um das Ende des vorigen und den Anfang des jetzigen Jahrhunderts, einer großen Aufmerksamkeit in Deutschland und namentlich in Schwaben. Justinus Kerner, zugleich Arzt und Dichter, gab damals das bekannte Buch heraus: „Die Seherin von Prevorst." Dieses Buch erregte außerordentliches Aufsehen und gewann den wunderbaren magnetischen Versuchen Kerners viel Anhang und Nachahmung. Eschenmayer unternahm es, dieselben durch die Lehren der Naturphilosophie zu unterstützen und in eine förmliche Theorie zu bringen.

Außer diesen psychologischen Schriften hat Eschenmayer auch ein Werk über Rechtsphilosophie, unter dem Titel „Normalrecht," herausgegeben. In diesem Werke sucht er die allmälige und stufenweise Entwicklung der Rechtsidee unter den verschiedenen Völkern und in den verschiedenen Zeiten nachzuweisen. Die Rechtsidee besteht, nach seiner Ansicht, aus drei Ideen, der Idee der persönlichen Freiheit, der Idee der Gleichheit und der Idee der Gerechtigkeit, welche letztere die gemeinschaftliche Basis der Freiheit und der Gleichheit und das eigentliche Grundprinzip des Staats ist. Der Staat ruht wesentlich auf der Gesetzlichkeit und der Tugend seiner Bürger, so wie auf der Gerechtigkeit und Mäßigung der Regierung. Es giebt vier verschiedene Entwicklungsstufen oder Perioden des Rechts. In der ersten Periode gab es kein anderes Recht, als das des Stärkeren; es war ein Krieg Aller gegen Alle. Darauf folgte das Recht der Sclaverei, wo ein Theil der Menschen sich dem andern unterwarf. Die dritte Periode ist die der Freiheit unter der Form der Demokratie, wie sie sich in den alten Republiken findet. In der vierten endlich erscheint das

Recht in seiner vollkommensten Gestalt, im monarchischen Staate. Es ist die Aufgabe unsres Jahrhunderts, die sämmtlichen monarchischen Staaten in einen einzigen Staat durch die einigende Macht der Religion zu verschmelzen.

In seinen religiösen Schriften unterscheidet Eschenmayer dreierlei Religionssysteme, den Rationalismus, den Supranaturalismus und den Mysticismus. Der Rationalismus will die religiösen Wahrheiten durch die bloße Macht des Denkens erreichen; das Supranaturalismus hält sich lediglich an den Buchstaben der heiligen Schrift. Beide Systeme sind einseitig und unbefriedigend. Wir müssen, sagt Eschenmayer, uns mit Gott durch ein mystisches Band vereinigen, um die Schranken hinwegzuräumen, die uns von ihm trennen, und um klaren Blicks in die geheimnißvollen Tiefen der Natur und des göttlichen Wesens zu schauen. Von diesem mystischen Standpunkte aus bekämpfte Eschenmayer auch Schelling, welcher das Verhältniß des Menschen und der Natur zu Gott auf dem Wege einer rein speculativen Vernunfterkenntniß zu erfassen versuchte. Schelling antwortete ihm in der Schrift „Philosophie und Religion" und in der „Zeitschrift für Deutsche". Wir haben hierüber schon oben gesprochen.

Görres ist bekannter, als durch seine wissenschaftlichen Schriften, durch die wichtige, aber zweideutige Rolle, die er in den politischen und kirchlichen Angelegenheiten Deutschlands gespielt hat. Jacobiner im Jahre 1796, wo er in den Rheinprovinzen die Republik ausrufen half, constitutioneller Monarchist im Jahre 1814, wo die Macht und Heftigkeit seiner Angriffe gegen die französische Herrschaft in dem von ihm herausgegebenen „Rheinischen Merkur" ihm von Seiten Napoleons den Namen einer „fünften alliirten Macht" erwarb, hat er seine politische Laufbahn als fanatischer Vertheidiger des Absolutismus und Ultramontanismus, als wüthender Gegner aller

freieren Richtungen beſchloſſen. Er war lange Zeit im engſten Einverſtändniß mit der reactionären Partei in Preußen, deren Organ das Berliner politiſche Wochenblatt war, trennte ſich jedoch von derſelben in der bekannten Kölner Angelegenheit und ward der heftigſte Gegner der preußiſchen Regierung und ein Verfechter der päbſtlichen Prärogative. In ſeinen religiöſen Anſichten hat Görres ſtets einen großen Hang zum Myſticismus und zur mittelalterlichen Romantik gezeigt. In ſeinem neueſten größeren Werke, betitelt „Chriſtliche Myſtik" ſucht er den Myſticismus auf eine wiſſenſchaftliche Theorie des organiſchen Lebens und der menſchlichen Seelenvermögen zu gründen und zugleich durch Zeugniſſe der Geſchichte das wirkliche Vorhandenſein eines wunderbaren Zuſammenhanges des Menſchen mit der Geiſterwelt zu beweiſen. Er nennt dies Werk ein „Bollwerk des Katholicismus."

Schleiermacher, der berühmte Ueberſetzer des Plato, iſt der Begründer einer neuen Epoche in der wiſſenſchaftlichen Theologie geworden, indem er ſowohl die abſtracten Begriffe der Rationaliſten, als auch die unklaren Schwärmereien der Myſtiker durch eine organiſche, wahrhaft ſpeculative Methode der Entwicklung aller Religionswahrheiten zu verdrängen ſuchte. Er ging von der Anſicht aus, die Religion dürfe ſich nicht auf eine einzige Fähigkeit unſres Bewußtſeins, den Willen oder das Gefühl oder den Verſtand, beſchränken, ſondern müſſe alle Kräfte unſrer Seele in Bewegung ſetzen, alle Richtungen und Geſtaltungen unſres Lebens durchdringen. Die Kunſt, die Wiſſenſchaft, die Sitte, Alles muß ſeine Richtung und Weihe von dem religiöſen Gefühl empfangen, welches unſre Gedanken, unſre Handlungen, unſer ganzes Sein belebend, erhebend und geſtaltend durchwehen ſoll. Die Quelle aller religiöſen Ideen iſt das Gefühl der Abhängigkeit von einem höheren Sein und zugleich der in-

nigſten, vertrauensvollſten Hingebung an dieſes höhere Weſen. Der religiöſe Menſch lebt in Gott und durch Gott; er erblickt überall Gott, der ſich unter tauſend Formen ihm offenbart; er erkennt ſein unendliches Sein in der endlichen Erſcheinung, in den Fortſchritten des Menſchengeſchlechts, im Staat, in der Kunſt; er hilft dieſe großen Zwecke der göttlichen Selbſtoffenbarung fördern — nicht in blindem Gehorſam, ſondern aus freiem Entſchluß, mit der ſchönen und erhabenen Begeiſterung der Tugend.

Die Religion iſt, nach Schleiermachers Anſicht, unter den Menſchen in einer Reihefolge einſeitiger und unvollkommner Formen zur Erſcheinung gekommen. Zuerſt trat ſie auf als Sabäismus, d. h. als Anbetung der Natur und der Geſtirne; ſodann verſchmolz ſie mit der Kunſt in dem Heidenthum der alten klaſſiſchen Welt; wieder ein andres Mal nahm ſie die Form der Theokratie an, z. B. bei den Juden, oder erweckte in ihren Anhängern die fanatiſche Begierde nach kriegeriſchem Ruhm, wie z. B. der Muhamedanismus. Das Chriſtenthum iſt die reinſte und erhabenſte aller Religionen; nur darf man daſſelbe nicht lediglich nach ſeinem moraliſchen oder hiſtoriſchen Inhalte, ſondern von dem oben entwickelten höhern, ſpeculativen Standpunkte aus betrachten.

Dieſe Ideen Schleiermachers über die Religion (deren weitere Entwicklung theils in ſeinen „Monologen" theils in ſeinen „Reden über die Religion" theils endlich in ſeiner „Dogmatik" enthalten iſt) haben weſentlich dazu beigetragen, den Ideen der neueren Philoſophie Eingang in die Theologie zu verſchaffen und dieſe Letztere von dem beſchränkten Standpunkt des Kantſchen Rationalismus zu einer freieren und umfaſſenderen Betrachtungsweiſe der religiöſen Grundanſichten zu erheben.

Zu gleicher Zeit unternahm Schleiermacher eine Umgeſtaltung der Sittenlehre. In ſeiner „Kritik aller bisherigen Moralſyſteme" unterwirft er die verſchiedenen Syſteme der Sit-

tenlehre einer ſcharfen Prüfung und findet dabei hauptſächlich folgende Mängel darin. Erſtens, ſagt er, haben unſere Sittenlehrer nicht beſtimmt genug das oberſte Prinzip der menſchlichen Handlungen ausgeſprochen; zweitens, haben ſie die Eigenthümlichkeiten der verſchiedenen ſittlichen Anlagen und Neigungen, ſo wie der verſchiedenen Intereſſen des Menſchen und deren Einfluß auf deren Handlungsweiſe nicht ausreichend erklärt; drittens, haben ſie die Begriffe des Guten, der Pflicht und der Tugend mit einander vermiſcht. Neben dieſer kritiſchen Behandlung der Moral hat Schleiermacher auch ſeine eigenen Anſichten über denſelben Gegenſtand in ſeinem „Syſtem der Sittenlehre", einem erſt nach ſeinem Tode veröffentlichten Werke, entwickelt. Dieſes Werk zerfällt in drei Theile, wovon der erſte von dem höchſten Gut, der zweite von dem Willen des Subjects, der dritte endlich von den äußeren Formen handelt, unter denen die Idee des höchſten Gutes durch die individuelle Willensthätigkeit, verwirklicht werden könne. Dieſe Formen ſind doppelter Art, theils organiſche, theils ſymboliſche. Die Moral iſt eine Art von Gymnaſtik; ſie ſetzt alle Kräfte und Fähigkeiten der menſchlichen Seele in Bewegung, übt und bildet ſie aus, um ſie geſchickt zu machen, die Zwecke der Vernunft zu erfüllen; ſie treibt den Menſchen an, die Natur ſeinem Willen zu unterwerfen und an ihrem Widerſtand ſeine Kräfte und Ideen zu entwickeln; ſie verleiht den mechaniſchen Künſten, dem Ackerbau, dem Handel und der Induſtrie dieſe höhere Bedeutung eines ſittlichen Bildungsmittels; ſie organiſirt die Arbeiten der Individuen, ſowie die allgemeinen Einrichtungen des Staats und der Geſellſchaft.

Der ſittliche Wille des Menſchen prägt ſich aber auch noch unter andern, ſymboliſchen Formen aus, inſofern er nämlich ſich auf das Unendliche, auf Gott richtet und dieſe Richtung durch Ideen und Handlungen auszudrücken ſtrebt.

Beide Richtungen des menſchlichen Willens, die organiſche und die ſymboliſche, verbinden und vollenden ſich in den objectiven Formen der Familie, des Staats, der Nationalität und der Kirche, welche Letztere uns das wahre Weſen Gottes unter den Symbolen der Kunſt offenbart.

Die Tugend iſt das Reſultat zweier Factoren, von denen der eine ideal, der andere real iſt; es ſind dies die Liebe und die Kraft, oder, mit andern Worten, das Vermögen, das Schöne und Gute zu fühlen und zu erkennen, und das Vermögen, dieſer Erkenntniß gemäß zu handeln, die Ideen des Schönen und Guten zu verwirklichen.

Die Pflicht iſt entweder eine allgemeine oder eine beſondere. Die allgemeine Pflicht umfaßt die Berufs- und Rechtspflichten, die beſondere dagegen die Gewiſſens- oder Liebespflichten.

Als das höchſte Gut der ſittlichen Vollkommenheit des Menſchen ſtellt Schleiermacher auf: die Verſöhnung der allgemeinen Intereſſen der Geſellſchaft mit den Intereſſen des Einzelnen, der Selbſtliebe mit der Selbſtverleugnung oder Tugend.

Schleiermachers Beſtrebungen waren hauptſächlich gegen die abſtracte und pedantiſche Moral und Sitte gerichtet, welche, nach ſeiner Anſicht, die höhere Sittlichkeit der freien, ſchönen Natürlichkeit unterdrückt. Aus dieſer Oppoſition ging auch jene berühmte Vorrede zu der „Lucinde" Schlegels hervor, worin er gegen die gewöhnlichen, verkünſtelten Begriffe der Verſchämtheit oder der Scheu vor dem Natürlichen eifert. In ſeinen ſpätern Jahren neigte er ſich mehr einer andern, ſtrengern Richtung zu, welche ihn zuletzt faſt zum Pietismus führte.

Zum Schluß müſſen wir noch von einigen andern Philoſophen ſprechen, deren Anſichten mehr oder weniger mit den Schellingſchen übereinkommen, wenn ſchon ſie nicht eigentlich zu ſeiner Schule gerechnet werden können. Es ſind dies: Baader, Wagner und Krauſe.

Franz Baader hat seine philosophische Bildung unabhängig von den modernen Systemen, ja sogar im offnen Widerspruch mit der Mehrzahl derselben vollbracht; er ist der Wiedererwecker der mittelalterlichen Theosophie und namentlich der tiefsinnigen Lehren Jac. Böhmes in Deutschland gewesen, wie es zu derselben Zeit in Frankreich St. Martin war, mit welchem Letzteren auch Baader aufs Innigste sympathisirt.

Folgendes sind die Hauptideen der Baaderschen Philosophie:

Das Prinzip des Lebens ist ein Prinzip der Thätigkeit und der Gestaltung. Das Leben strebt nach einer Form des Daseins, die Seele nach einem Körper. Der Bethätigung des Lebens und der Gestaltung einer bestimmten Daseinsform geht voraus ein Zustand des Schwebens und Wogens zwischen zwei entgegengesetzten Kräften, der Ausdehnung und der Zusammenziehung. In diesem Zustande giebt es noch nichts Bestehendes, noch keine feste Gestalt und kein sicheres Centrum. Ein ähnlicher Zustand findet auf dem Gebiete des Sittlichen statt; es ist dies der Zustand der Versuchung, der Geburt des Bösen. Jener ursprüngliche Zustand der Natur dauerte bis zur Geburt des Lichts, welches den unbestimmten Formen derselben feste Gestalt und Leben verlieh. Das Licht ist zugleich schöpferisches Prinzip und Prinzip des Erkennens. Gott, der das Licht ist, kennt alle Dinge, indem er sie schafft, und schafft alle Dinge, indem er sie erkennt, durch die bloße Idee. Der Mensch war anfangs ebenfalls in dem Centrum aller Dinge, in Gott; allein er ist aus dem Centrum herausgetreten und kann nur durch eine vollständige Wiedergeburt aufs Neue zur Einheit mit Gott gelangen. Der Mensch erkennt Nichts, außer durch Gott, welcher den Menschen und durch den Menschen die ganze Welt erkennt. Der Mensch muß daher auf seinen Eigenwillen und seine eigene Erkenntniß verzichten, um sich von Gott erleuchten und begeistern zu lassen; denn, was er vollbringt,

vollbringt er nur durch die Gnade Gottes. Die Natur theilt das Geschick des Menschen; mit seinem Abfall von Gott ist auch sie verkümmert und der Verderbniß anheimgefallen; mit seiner Wiederaufnahme in Gott wird auch sie wieder aufleben.

Diese Ideen Baaders haben große Aehnlichkeit mit denen, welchen sich Schelling in der spätern Periode seiner philosophischen Entwicklung zuneigte, und es ist wohl anzunehmen, daß auf eben diese Veränderung seiner Ansichten die Philosophie Baaders nicht ohne Einfluß gewesen sei.

Wagner schloß sich Schelling an in Bezug auf die Naturphilosophie, allein er trennte sich von ihm in dem idealen Theile der Philosophie, indem er die Idee des Absoluten oder der obersten Realität nicht auf die philosophische Speculation, sondern auf den religiösen Glauben gründete. Wagner hatte die Idee, die mathematischmystischen Formeln des Raymund Lullus in die Philosophie wieder einzuführen; doch blieb dieser Versuch ohne nachhaltigen Erfolg.

Krause wollte ein durchaus organisches System im großartigsten Maßstabe und auf ganz neuen Grundlagen errichten, allein, trotz der zahlreichen und umfänglichen Schriften, in denen er die Prinzipien dieses Systems zu entwickeln versuchte, hatten sich dieselben dennoch keiner bedeutenden Verbreitung, ja nicht einmal eines allgemeinen Verständnisses zu erfreuen. Was ihn von Schelling scheidet, sind seine religiösen Ansichten, welche dem Pantheismus widerstreben und sich vielmehr einem rationalistischen Theismus nähern.

Die drei eben erwähnten Philosophen, welche zwar theilweise mit den Ansichten Schellings übereinstimmen, theilweise jedoch gegen dieselben in Widerspruch treten, bilden gewissermaßen den Uebergang zu den Gegnern dieses Philosophen.

An solchen fehlte es nicht. Die Philosophen vom gesunden Menschenverstand, zum größten Theil aus der Schule

Jacobis hervorgegangen, Köppen, Weiller, Salat u. A., bekämpften, unter der Anführung ihres Meisters selbst, die idealistischen und pantheistischen Lehren Schellings. Sie warfen ihm hauptsächlich vor, daß er Gott mit der Welt vermische und somit dessen Persönlichkeit vernichte; daß er den Gegensatz von Gut und Böse aufhebe und dadurch alle Grundlagen der Sittlichkeit zerstöre; sie bezeichneten das System Schellings mit den Ausdrücken: Pantheismus, Fatalismus; Spinozismus. Den Hauptangriff Jacobis, nebst Schellings Vertheidigung gegen denselben, haben wir schon oben kennen gelernt.

Eine zweite Klasse der Gegner Schellings bestand aus Anhängern des Kriticismus, dahin gehören: Krug, Fries, Grohmann u. A. Diese Philosophen bekämpften namentlich das dogmatische Prinzip, welches in der constructiven Methode Schellings lag, indem sie sich auf den von Kant aufgestellten Grundsatz beriefen, daß das Absolute niemals Gegenstand einer speculativen Erkenntniß werden könne.

Selbst unter den Schülern Schellings gab es einige, welche die Möglichkeit einer speculativen Erkenntniß des Absoluten leugneten und dasselbe lediglich als Gegenstand einer unmittelbaren Offenbarung betrachtet wissen wollten. Als einen solchen haben wir unter andern Eschenmayer kennen gelernt.

Endlich versuchten auch einige Philosophen zweiten Ranges, auf einem mehr oder weniger selbstständigem Wege neue Systeme zu begründen, die jedoch sämmtlich nur von kurzer Dauer und geringer Ausbreitung waren. So z. B. stellte Bardili eine neue Theorie der Logik auf, welche zugleich die Metaphysik ersetzen sollte. Seine Grundidee war: das einfache Denken, als eine identische Wiederholung desselben Actes, A. A. A., sei das formale Prinzip der Dinge, welches die, uns unmittelbar gegebene Materie in bestimmte Formen fasse, und dadurch die ganze Welt der Erscheinungen hervorbringe.

Aehnliche Verſuche machten Rückert, Thorild, Berg und A.

Trotz aller dieſer Gegenbeſtrebungen, verbreitete ſich die Philoſophie Schellings mit einer außerordentlichen Schnelligkeit über Deutſchland, ja ſelbſt über mehrere der angrenzenden Länder, und erfreute ſich überall, wohin ſie drang, eines glänzenden Erfolgs. Die Naturphiloſophie verdrängte durch ihre vielverheißenden Ideen von Entwicklung, von organiſchem Leben, Polarität u. ſ. w. die abſtracten Begriffe der Kantſchen Schule und erweckte erhöhte Begeiſterung für das Studium der Naturwiſſenſchaften, indem ſie die Einbildungskraft und das religiöſe Gefühl dabei betheiligte. Allerdings blieben die reellen Erfolge dieſer Philoſophie auf den verſchiedenen Gebieten der Naturforſchung, deren ſie ſich bemächtigte, weit hinter ihren Verheißungen zurück. Einzelne geniale Gedanken und glückliche Blicke, mit denen die Anhänger derſelben die empiriſchen Wiſſenſchaften bereicherten, wurden mehr als aufgewogen durch die großen Nachtheile, die daraus hervorgingen, daß die Naturphiloſophie der Einbildungskraft, der Hypotheſenſucht und dem geiſtreichen Spiel mit Bildern und Begriffen ein verderbliches Uebergewicht über den nüchternen Ernſt der empiriſchen Forſchung einräumte. Auch widerſetzte ſich die Mehrzahl der Phyſiker und Naturforſcher ſtandhaft dem Eindringen der conſtructiven Methode in die Naturwiſſenſchaften und hielt beharrlich feſt an dem analytiſchen oder inductiven Verfahren.

Erfolgreicher war die Einwirkung der Schellingſchen Ideen auf die Religion, die Geſchichte und die Poeſie.

Wir haben ſchon oben von Schleiermacher geſprochen, deſſen epochemachendes Wirken in der Theologie zum großen Theil eine Frucht der von Schelling ausgegangenen Bewegung war. Im Allgemeinen ward der Einfluß der Identitätsphiloſophie auf die Theologie hauptſächlich nach zwei

Seiten hin bemerkbar. Zuerſt in der ſogenannten ſpeculativen Theologie, welche die geoffenbarten Wahrheiten des Chriſtenthums auf ſpeculativem Wege zu begründen und zu erklären verſuchte, ohne ſie jedoch, wie dies der Kantſche Rationalismus that, ihrer tieferen religiöſen Bedeutung zu entkleiden und zu bloßen abſtracten Moralgeboten zu machen. Auf der andern Seite aber zog die mythiſche Richtung der Theologie aus vielen der Schellingſchen Anſichten reiche Nahrung, namentlich aus der geſchichtlichen Conſtruction des Chriſtenthums, die er in ſeiner Schrift über das akademiſche Studium gegeben.

Für die Geſchichte hätte die von Schelling aufgeſtellte Idee einer unendlichen Entwicklung bedeutend werden können; allein der beſchränkte Sinn, in welchem Schelling dieſe Idee anwendete, war der Freiheit und Unbefangenheit der hiſtoriſchen Forſchung nicht eben günſtig. Als eine Ausführung der Schellingſchen Anſichten kann die „Philoſophie der Geſchichte" von Friedrich Schlegel betrachtet werden, welche von der Idee ausgeht, daß die Menſchheit durch ihren Abfall von Gott aus dem urſprünglichen Zuſtande der Unſchuld und Seligkeit herausgetreten und daß die Wiederherſtellung dieſes Zuſtandes und die Rückkehr der Menſchheit zu Gott der große Endzweck der Geſchichte ſei.

Was die Berührungen der Naturphiloſophie mit der Poeſie betrifft, ſo iſt ſchon früher von dem Verhältniß Schellings zu der romantiſchen Schule die Rede geweſen. Was dem Schöpfer der Naturphiloſophie und den Romantikern gemein war und was ſie beide von der idealiſtiſchen Richtung ſchied, die in der Philoſophie durch den Kriticismus, in der Poeſie durch Schiller repräſentirt wurde, war das Streben nach einem poſitiven, vollen, allſeitig befriedi-

genden Lebensgehalte. Während der Kriticismus und die Schillerſche Poeſie der Erhabenheit den Menſchen an ſein Ich, an ſeinen ſelbſtgenugſamen ſittlichen Willen verwieſen, wollte Schelling und ebenſo die romantiſche Schule ihm einen Stoff oder Gegenſtand ſeiner poetiſchen Anſchauung und Selbſtbefriedigung verſchaffen, eine Welt ſchöner Geſtalten, ſichtbarer Offenbarungen des Göttlichen vor ihn hinzaubern, und ſeine Phantaſie, ſein Gemüth, alle Kräfte ſeiner Seele in die berauſchende Fülle dieſes göttlichen Lebens tauchen. Das Element, in dem ſich Beide vorzugsweiſe bewegten, war das Wunderbare, Geheimnißvolle, Myſtiſche in der Natur wie in der Geſchichte. Wie Schelling dem Geiſte das hinter der äußern Oberfläche der Natur in der Tiefe verborgene, geheimnißvolle Spiel der Kräfte in wiſſenſchaftlichen Formen zu offenbaren ſtrebte, ſo wußte die romantiſche Schule demſelben Drange in Wundermährchen und Sagen und in allerlei buntfarbigem, phantaſtiſchem Zauberſpiel Befriedigung zu verſchaffen, und ebenſo ſuchten Beide in der Welt des Geiſtigen, in der Geſchichte, mit Vorliebe diejenigen Zuſtände auf, in denen ſich eine reichere Fülle oder größere Abgeſchloſſenheit des Lebens zu offenbaren ſchien, z. B. die Zeiten des klaſſiſchen Alterthums und des Mittelalters. Mit Goethe hatte Schelling ebenfalls manche Berührungspunkte; namentlich zog er für ſeine naturphiloſophiſchen Betrachtungen reiche Nahrung aus Goethes tiefgenialer Auffaſſung der Natur. Auch ſcheinen einzelne Züge in Goethes Dichtungen eine Hinneigung deſſelben zu der, auch der Naturphiloſophie eignen Anſicht von einem myſtiſchen Zuſammenhange des Menſchen mit der Natur zu verrathen, ſo z. B. das Motiv der Wahlverwandtſchaften. Allein ſein poetiſcher Genius war zu klar, zu umfaſſend, als daß ihn dieſe beſchränkte Auffaſſung des Menſchen hätte befriedigen oder gefangen nehmen können.

Allein, abgesehen von solchen einzelnen Beziehungen oder Gegensätzen in Hinsicht auf Stoff und Behandlung, ist hier schlüßlich noch eines tiefern Zusammenhanges zwischen der Naturphilosophie und der damaligen Zeitpoesie, wie sie namentlich einerseits durch Goethe, andrerseits durch die romantische Schule repräsentirt ward, zu gedenken. Wir meinen die Stellung, welche beide Richtungen zum Leben, zu den politischen und socialen Interessen, insbesondre zum Leben ihrer Nation einnehmen. Andeutungen hierüber haben wir schon oben, sowohl im Eingange dieses Kapitels, als auch bei der Kritik des Systems selbst und namentlich der politischen Lehren Schellings gegeben; wir fügen daher hier nur Weniges hinzu.

Die Erstarrung, in welcher das deutsche Nationalleben gefesselt lag, die Dürftigkeit und Trostlosigkeit aller politischen und socialen Verhältnisse hatte den deutschen Geist nach innen gedrängt, ihn gezwungen, in sich selbst einen Abschluß und eine Befriedigung für seinen Drang nach Thätigkeit, nach Entwicklung, nach Einheit seiner Bestrebungen zu finden. Von dieser Idealwelt aus suchte er nun wieder einen Rückweg in die Wirklichkeit, eine Wirkung aufs Leben und auf die Gesellschaft zu gewinnen. Deshalb zog er alle Stoffe und alle Interessen in seinen Bereich, die ihm nur zugänglich waren; die Natur, die Geschichte, die Kunst, die Religion, die Gelehrsamkeit — Alles wurde ausgebeutet, um dem inneren Drange nach einer allseitigen, universellen Lebensanschauung Befriedigung zu verschaffen. Diese Idee einer alle Mannigfaltigkeit in einem Punkte erfassenden und von einem Punkte aus beherrschenden, also einer wahrhaft absoluten Lebens- und Weltanschauung war das Band, welches die verschiedenen Richtungen der Wissenschaft und der Kunst in Eins verschmolz, welche die Schranken durchbrach, die einzelne dieser Richtun-

gen um ſich gezogen hatten, welche alſo zugleich auflöſend und vereinend, kritiſch und organiſch nach allen Seiten hin und auf allen Gebieten des geiſtigen Lebens wirkte.

Von zwei Seiten her ward namentlich eine ſolche Einheit und Harmonie der Lebensanſchauung und Lebensgeſtaltung angeſtrebt, von der Poeſie und der Philoſophie. In der Poeſie waren es hauptſächlich Goethe und die romantiſche Schule, welche, wenn auch mit verſchiedenen Mitteln, auf dieſen Punkt hinzielten; in der Philoſophie Schelling. Beide Richtungen aber trafen und verſchmolzen ſich in vielfachen Berührungen, wie geiſtig, ſo auch ſelbſt äußerlich, örtlich, in den Kreiſen von Jena und Weimar, denen Goethe, Schelling, die Schlegel, Tieck, Steffens und andere Vertreter oder Anhänger der beiden Richtungen eine geraume Zeit hindurch zugleich angehörten.

Wir können dieſe Bewegung der Geiſter, welche von den litterariſchen Kreiſen von Weimar und Jena ausging oder doch in ihnen ihren Mittelpunkt fand, nicht beſſer ſchildern, als mit den Worten eines der Männer ſelbſt, die daran am Lebhafteſten und Unmittelbarſten Theil genommen. Steffens ſagt in ſeiner Schrift: „Was ich erlebte:“ im 4. Band, S. 314. hierüber Folgendes:

„Wirft man einen Blick auf den großen Umfang und innern Reichthum der Beſtrebungen der damaligen Zeit, ſo wird man geſtehen müſſen, daß kaum irgend ein Jahrhundert großartiger anfing, als das neunzehnte. Was früher bedeutend in einer ruhigen Entwicklung zu ſein ſchien, konnte doch dem Einfluſſe des allgemeinen Umſchwunges nicht entgehen. Geiſter, die in allen Wiſſenſchaften, ihren Gegenſtänden gegenüber, eine freiere Richtung annahmen, traten in ein Bündniß; ja, was ſie geiſtig bildeten, ſchien aus einer Verabredung einander völlig unbekannter und fremder Perſönlichkeiten

entſtanden, eine den Verbundenen ſelber verborgene Uebereinkunft vorauszuſetzen und auf ein gemeinſchaftliches großes Ziel hinzuarbeiten.

Der Geiſt, durch Schelling zuerſt erwacht, ergriff ſelbſt Diejenigen, die ihn abweiſen zu müſſen vermeinten, und in allen Wiſſenſchaften fing eine andere Sprache an, einen neuen Sinn zu bezeichnen, der, wenn auch verborgen, in der ſcheinbar auseinanderliegenden Vereinzelung der Gegenſtände, die, getrennt, ſich fremdartig ſchienen, dennoch auf eine zukünftige großartige Vereinigung hindeutete. So unendlich reich war dieſe Zeit, daß in ihr eine allſeitig bewegte Gegenwart alle bedeutende Momente der Vergangenheit umfaßte, indem ſie zugleich mit der großartigſten Zukunft geſchwängert war. Hoffnungsvoller war keine je in der Geſchichte.“

Noch anſchaulicher ſchildert Steffens an einer andern Stelle deſſelben Werks (B. 3, S. 264) den Charakter dieſer Bewegung, namentlich in ihren Wirkungen auf die Einzelnen, die in ihren Zauberkreis hineingezogen wurden. Er ſagt von ſich ſelbſt:

„In meiner Seele wogte und brauſte ein Meer der mannigfaltigſten Gefühle, die aus dem unendlichen Abgrunde der geordneten Natur, wie von der, nach einer beſtehenden Form ringenden Geſchichte auftauchten, nach Geſtalt ſuchten, jedoch vergebens, weil dieſe zerrann und eine neue ſuchte, die ebenſowenig einen Beſtand hatte. Nur dieſe bleibende Geſtaltung, die ich um jeden Preis finden mußte, ſchwebte mir als das innerſte Bedürfniß des kämpfenden Geiſtes vor. Feſte, unwandelbare Sicherheit, innere, geiſtige Uebereinſtimmung, nicht mit Andern, ſondern mit mir ſelbſt, ein unerſchütterlicher Mittelpunkt, aus welchem ſo Leidenſchaften wie Gedanken und Gefühle, Denken, Wollen und Daſein hervorgehend die Beſinnung behielten und zu welchem ſie immer wieder den

einmal erkannten Rückweg finden würden, war jetzt das Ziel, wohin der bewegte Geist mit allen Kräften strebte.“

So war denn also wirklich, wie dies Schelling selbst in seinen Schriften mehrfach als seinen Endzweck ausgesprochen hatte, die Philosophie in Poesie übergegangen, zu einer poetischen That geworden. Diese Richtung lag allerdings weit ab von derjenigen, nach welcher hin Kant und Fichte die philosophische Entwicklung geleitet.

Diese Beiden waren, gerade durch den abstracten und idealistischen Charakter ihres Grundprinzips, zu einem engern Anschließen an die praktischen Tendenzen der Zeit, an die eben damals auftauchenden Bestrebungen für politische Freiheit, für Entwicklung der socialen und Kulturinteressen veranlaßt worden; sie waren gleichsam mit einem Sprunge aus dem reinen Aether ihrer Gedanken- und Ideenwelt in das praktische, sociale und nationale Leben, welches sie umgab, hineingetreten, ohne sich bei den dazwischenliegenden Stadien aufzuhalten. Schelling dagegen und die ihm Gleichgesinnten suchten sich in dieser Mitte anzubauen, zwischen den allzudünnen Luftschichten der reinen Abstraction, des völlig Uebersinnlichen, und dem, für sie allzustoffigen Treiben des praktischen Verkehrs der Menschen. Hier, in den heitern Regionen der Kunst, der Naturanschauung, der Bewunderung vergangener Zeiten, über dem verworrenen Treiben der Welt schwebend und nur ein verklärtes Luftgebild derselben, eine fata morgana, in den Wolken schauend, welche das reine Licht der „Idee“ bestrahlte, führten sie ein lust- und begeisterungsvolles, seligbefriedigtes Leben, unbekümmert um die kleinlichen Sorgen der Irdischen, gleich den Epikuräischen Göttern. Goethe, mit seiner Jupiterhoheit, ist der wahre Typus dieser heitern, aber kalten, klassischen Ruhe und Selbstgenügsamkeit. Die übrigen, minder begabten Naturen — hielten

ſich nur eine Zeit lang in dieſer künſtlichen Höhe ſchwebend und ſanken dann entweder herab in die ſchwereren Luftſchichten einer dumpfen Gefühlsſchwärmerei, oder wurden abermals emporgeſchnellt in den Alles verzehrenden Aether tranſcendenter Speculationen und entſchwanden den Augen der Menſchen, — eine glänzende, aber ſchnell und ſpurlos zerfloſſene Phantasmagorie.

Fünftes Kapitel.

Hegel.

Grundidee der Hegelschen Philosophie. Phänomenologie des Geistes. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Rechtsphilosophie. Philosophie der Geschichte. Aesthetik. Philosophie der Religion. Geschichte der Philosophie. Gegner und Anhänger Hegels.

Grundidee der Hegelschen Philosophie.

Die deutsche Philosophie hatte, nach ihrer Wiedergeburt durch Kant, mit verdoppelten Kräften gestrebt, ihre hohe Aufgabe zu erfüllen; allein nirgends war ihr Streben von Erfolg gewesen. Sie hatte sich unter den verschiedensten Formen entwickelt, ohne doch eine einzige Form zu finden, die alle Bedürfnisse des menschlichen Geistes zu befriedigen und allen Forderungen der Wissenschaft und des Lebens zu entsprechen im Stande gewesen wäre. Die beiden vornehmsten Systeme dieser Periode, die Wissenschaftslehre und das Identitätssystem, hatten ihren Zweck verfehlt, indem sie sich in das Haltlose subjectiver Abstractionen und mystischer Gefühle verloren. Poetische Willkühr und religiöse Schwärmerei waren an die Stelle der wissenschaftlichen Methode getreten; nirgends gab es eine feste Regel des Denkens mehr; die ganze Philosophie schien sich in ein Spiel der Phantasie aufzulösen.

Das ſociale Leben hatte ſich ebenfalls in den letzten Jahrzehnten in den verſchiedenſten Richtungen bewegt. Die ſchroffſten Gegenſätze waren zum Vorſchein gekommen und Täuſchungen aller Art hatten ihre gefährliche Herrſchaft über die Geſellſchaft ausgeübt.

Auf dem Gebiet der Religion kämpften der Myſticismus, die Orthodoxie und der Rationalismus um die Oberherrſchaft und höhlten den wahren Inhalt der Religion immer mehr aus.

In der Politik hatten ſich die früheren Ideen und Perſönlichkeiten überlebt; die Illuſionen der franzöſiſchen Revolution und der Napoleoniſchen Herrſchaft waren verblichen. Selbſt die Aufregung der glorreichen Zeit des Freiheitskrieges verſchwand mehr und mehr; man ſehnte ſich nach Ruhe und Ordnung, und ſo ging das Reſtaurationswerk, an welchem die Kabinette eifrig arbeiteten, mit ſtarken Schritten vorwärts.

Die Moral hatte ſeit Kant einen freieren Aufſchwung genommen; ſie hatte das Joch der kirchlichen Dogmen und der pedantiſchen Anſichten der Theologie von ſich geworfen, hatte ſich mit den politiſchen und den allgemeinen Kulturintereſſen befreundet und war dadurch zu einer ſocialen Wiſſenſchaft geworden. Allein freilich hatte ſich auch dieſe freiere Sittlichkeit in manche gefährliche Irrthümer verſtrickt, indem ſie vorſchnell mit den beſtehenden Formen der Sitte und des Geſetzes brach und eine neue Ordnung der Dinge auf der ſchwankenden Grundlage poetiſcher Geſchmackswillkühr und unbedachten Gefühlsdranges zu errichten verſuchte.

Die geſammten Kulturverhältniſſe der modernen Geſellſchaft hatten eine allgemeine und gewaltige Erſchütterung erfahren; zahlreiche Reformverſuche waren gemacht worden und hatten zum größten Theil in Täuſchungen geendet; wiſſen-

ſchaftliche Syſteme waren entſtanden und wieder in ihr Nichts zurückgefallen, und ſo, in mannigfachen Richtungen umhergeworfen, verlangte der Zeitgeiſt nach neuen Stützpunkten; die Menſchheit wollte über die Reſultate und den Zweck der Anſtrengungen und Aufopferungen, denen ſie ſich unterzogen, über die Wahrheit oder Richtigkeit der Hoffnungen, denen ſie ſich hingegeben, über ihre Vergangenheit und ihre Zukunft belehrt ſein. Sie war der Aufregungen, der Gefühlsſchwärmereien, der poetiſchen Illuſionen müde; ſie wollte ſich ſelbſt erkennen und verſtehen lernen. Es galt alſo jetzt, die verſchiedenen Formen, in denen der menſchliche Geiſt ſich entwickelt hatte, aufzuſuchen, die Bahn zu bezeichnen, die er durchlaufen hatte, ſo wie jene, welche er noch durchlaufen ſollte, und auf dieſe Weiſe ein vollkommenes Verſtändniß aller vorhandenen Thatſachen, Erſcheinungen, Anſichten und Begriffe herbeizuführen.

Dies war der großartige Geſichtspunkt, unter welchem Hegel den Zweck der Philoſophie auffaßte. Die wahre oder abſolute Philoſophie, ſagt Hegel, muß in ſich nicht allein die Prinzipien aller vorhergegangenen philoſophiſchen Syſteme enthalten, ſondern auch die ſämmlichen Begriffe der Moral, der Religion, der Politik, überhaupt alle Ideen, welche jemals zur Entwicklung der Kulturfortſchritte der Menſchheit beigetragen haben. Sie darf aber auch dieſe Ideen nicht blos eklektiſch aufzählen oder mechaniſch neben einanderſtellen, ſondern ſie muß dieſelben entwickeln und, durch Unterordnung unter ein höchſtes Prinzip, in eine organiſche Verbindung bringen. Dieſes höchſte Prinzip der Philoſophie iſt alſo nicht eine abgeſchloſſene, fertige Idee, die Idee eines beſondern Weſens oder einer beſondern Wahrheit, ſondern es iſt der belebende Gedanke, welcher alle einzelne und in ihrer Vereinzelung ſich gegenſeitig ausſchließende oder abſtoßende Ideen

unter ſich verbindet und ausgleicht, indem er jeder derſelben ihre beſtimmte Stelle in dem Syſteme anweiſt, als einer endlichen Form oder einem relativen Moment der unendlichen Bewegung und Entwicklung des allgemeinen Geiſtes. Die Wahrheit iſt nicht in einer einzigen Idee oder in einem einzigen Syſteme ausſchließlich enthalten; ſie iſt überall; jede Idee, wie einſeitig ſie auch ſei, jedes Syſtem, wie viele Lücken es auch enthalte, befaßt einen Theil, eine Seite der Wahrheit in ſich; jede Erſcheinung, jede That der Geſchichte und jedes Naturproduct enthüllt uns ein Offenbarungsmoment des Geiſtes oder der Vernunft. Sache des Philoſophen iſt es, aus dieſen vereinzelten Momenten das wahre Weſen jener ewigen Vernunft, aus jenen Irrthümern die volle Wahrheit herauszufinden und ſie in ihrer Totalität, in ihrer organiſchen Gliederung und ihrem vollendeten Abſchluß darzuſtellen. Darin beſteht die wahre Methode der Philoſophie, welche Hegel die ſpeculative oder dialektiſche Methode nennt. Das Weſen der dialektiſchen Methode iſt alſo dieſes, daß ſie einen jeden Begriff durch Entwicklung aus ihm ſelbſt heraus, gewiſſermaßen durch einen Proceß der Selbſtentwicklung weiterbildet, vervollſtändigt und berichtigt; daß ſie eine Menge neuer Begriffe, die in jenem verſteckt lagen, aus ihm hervorgehen läßt, daß ſie auf dieſe Weiſe unſren Geiſt über jeden beſchränkten Standpunkt der Betrachtung hinausführt und ihn in einem unendlichen Fortſchritte des Denkens, von Stufe zu Stufe, bis zu dem höchſten, allumfaſſenden Standpunkte, zum vollſtändigen Abſchluß in und mit ſich ſelbſt erhebt. Bei dieſem dialektiſchen Denken haben wir alſo nicht gleich von vornherein ein beſtimmtes Ziel im Auge, das wir erreichen, eine beſtimmte Summe von Wahrheiten, die wir beweiſen oder erklären wollen, ſondern die dialektiſche Bewegung reißt uns gleichſam unwillkührlich mit ſich fort und führt uns ganz

von ſelbſt, ohne unſer Zuthun, immer weiter und weiter vorwärts. Der Philoſoph iſt gewiſſermaßen nur das willenloſe Inſtrument einer höhern Macht, der Vernunft oder des Denkprinzipes in ihm, welches ſich zunächſt als Zweifel an dem Gegebenen, als kritiſcher Drang nach einem vollkommneren Wiſſen, als unendliches Streben ankündigt; und der Philoſoph erfüllt ſeinen Beruf dann am Vollkommenſten, wenn er ſich dieſem innern Drange, dieſer dialektiſchen Selbſtbewegung und Selbſtentwicklung ſeines Geiſtes ganz rückhaltlos, ohne alle Beimiſchung ſubjectiver Willkühr, beſchränkter Gefühls- oder Reflexionsſtandpunkte, hingiebt.

In dieſer Idee des dialektiſchen Proceſſes oder der dialektiſchen Methode, welche auch wohl die abſolute oder objective genannt wird, iſt alſo die Grundanſchauung der Hegelſchen Philoſophie ausgeſprochen. Das Syſtem ſelbſt, welches er auf dieſer Grundlage errichtet hat, ſtellt ſich uns unter einer dreifachen Geſtalt dar. Zuerſt nämlich ſucht Hegel jene Grundidee ſeines Syſtems feſtzuſtellen und zu entwickeln, indem er durch eine Reihe vorbereitender Betrachtungen uns auf den Standpunkt erhebt, von welchem ſeine Philoſophie ausgeht. Dies iſt der Gegenſtand ſeiner Phänomenologie des Geiſtes. Hierauf erfolgt die Darſtellung des Syſtems ſelbſt in ſeiner Logik und ſeiner Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, und zuletzt werden die einzelnen Theile des Syſtems und namentlich die praktiſchen Wiſſenſchaften in beſonderen Werken ausführlicher behandelt.

Phänomenologie des Geiſtes.

Philoſophie, ſagt Hegel, iſt abſolutes Wiſſen, d. h. Wiſſen an und für ſich, ein Wiſſen ohne alle Vorausſetzung, ein Wiſſen, welches nicht von poſitiven, geſchichtlichen Wahrheiten ausgeht, ſondern lediglich aus der Vernunft ſelbſt erzeugt wird. Die Vernunft muß, mit Beſeitigung aller Vorſtellungen, Vorurtheile und Ueberlieferungen, welche ihr anhängen, in ſich ſelbſt einkehren und ſich ſelbſt erkennen; ſie muß in ſich ſelbſt den Punkt finden, von wo alles Wiſſen ausgeht und wohin es zurückkehrt. Sobald die Vernunft dieſen feſten Punkt gefunden hat, ſo vermag ſie aus ihm, ohne alle fremde Zuthat, lediglich durch ihren inneren Entwicklungstrieb, alle Begriffe, alles Sein, die Natur, den Menſchen, das ganze All hervorgehen zu laſſen. Allein in ihrem gewöhnlichen Zuſtande befindet ſich die Vernunft nicht auf dieſem Standpunkte, ſondern iſt mehr oder weniger davon entfernt, eine Folge des Einfluſſes, welchen die Sinnlichkeit auf ſie übt. Der empiriſche oder phänomenale Geiſt iſt ſehr verſchieden von dem reinen oder abſoluten Geiſte. Der eine heftet ſich an die äußere Welt der Erſcheinung und ſucht die Gewißheit in den ſinnlichen Vorſtellungen; der andere kennt Nichts außer ſich ſelbſt, oder vielmehr, er erkennt Alles, indem er ſich erkennt. Allein andrerſeits muß doch zwiſchen dem empiriſchen und dem abſoluten Geiſte eine innere Beziehung beſtehen, ſonſt wäre es für die Philoſophie unmöglich, von dem

empiriſchen Standpunkte aus durch einen ſtetigen Uebergang auf den Standpunkt des abſoluten Wiſſens zu gelangen; ſie müßte ſich ſchlechthin auf dieſen verſetzen; ſie müßte alſo als Dogmatismus auftreten. Allein in der That iſt der empiriſche Geiſt nur eine endliche Form des abſoluten Geiſtes, und die Aufgabe der Philoſophie beſteht eben darin, daß ſie, durch eine dialektiſche Entwicklung der Thatſachen oder Erſcheinungsformen des empiriſchen Geiſtes, dieſen ſelbſt zum abſoluten Geiſte erweitert und vertieft. Wir dürfen nur unſern Geiſt in dem Zuſtande, in dem er ſich eben befindet, alſo in der ſinnlichen Vorſtellung, in ſeiner Stellung zur Außenwelt, beobachten, und wir werden ſehen, wie er, vermöge eines inneren Triebes, die Grenzen dieſer ſeiner Erkenntniß erweitert; wie er einen freieren Standpunkt der Anſchauung zu gewinnen ſucht; wie er ſich immer tiefer in ſeinen Gegenſtand verſenkt, dabei aber doch auch immer mehr deſſelben Herr und ſeiner ſelbſt bewußt wird. So werden wir der Selbſtentwicklung unſers Geiſtes Schritt vor Schritt folgen können und endlich auf dem Standpunkte des abſoluten Denkens anlangen, wo die Phänomenologie aufhört und die wahre Wiſſenſchaft, das eigentliche Syſtem beginnt.

Die erſte Erſcheinungsform des Geiſtes iſt die Empfindung oder das unmittelbare Bewußtſein von dem Daſein und der Realität eines beſtimmten Gegenſtandes. Wir drücken dieſe Empfindung aus durch die Bezeichnung: dieſer, jetzt, hier, u. ſ. w., d. h. wir erfaſſen den Gegenſtand als einen ſeiner Individualität, ſeinen örtlichen und zeitlichen Verhältniſſen nach durchaus beſtimmten.

Allein, iſt denn der Gegenſtand wirklich durch die Empfindung beſtimmt? wird er dadurch als ein beſtimmter erkannt, daß wir ihm die Prädicate: dieſer, jetzt, hier, beilegen? Keineswegs; denn dieſe Prädicate ſelbſt ſind etwas ganz All-

gemeines. Jeder Gegenstand kann für mich ein Dieses werden, jeden Ort kann ich mit: hier, jeden Zeitabschnitt mit: jetzt bezeichnen. Indem also unser Bewußtsein durch jene Empfindungen einen Gegenstand als einen ganz bestimmten zu erkennen meint, erfaßt es blos gewisse allgemeine und subjective Eigenschaften des Gegenstandes. Der Standpunkt der Empfindung muß also als ungenügend aufgegeben werden, und die Vernunft geht zu einer andern Form des Erkennens über, nämlich zu der Reflexion.

Auf dem Standpunkt der Reflexion erscheint uns der Gegenstand als zusammengesetzt aus zwei Factoren, der Substanz und den Eigenschaften. Das Verhältniß dieser beiden Factoren stellt sich uns nun aber wieder auf eine doppelte Weise dar. Bald nämlich scheint es uns, als sei die Substanz etwas Allgemeines, welches in den Eigenschaften erst eine bestimmte Form erlange; bald wiederum betrachten wir die Substanz als die Einheit und Bestimmtheit der allgemeinen, an sich unbestimmten Eigenschaften. Unser Bewußtsein vermag diesen Widerspruch nicht zu ertragen; es muß den Begriff vom Gegenstande, den die Reflexion ihm darbot, abermals verändern, weiterentwickeln; es muß sich die Substanz als zugleich allgemein und bestimmt denken, und so gewinnt es den Begriff der Kraft, welche sich selbst bestimmt.

Wir betrachten also jetzt den Gegenstand als die bloße Erscheinung oder Wirkung einer Kraft, welche sein Inneres bildet, welche aber gleichzeitig sich auch in alle seine Theile verbreitet. Die Kraft und die Erscheinung der Kraft sind Eins und Dasselbe.

Allein dennoch können wir uns eine Kraft nicht anders denken, als indem wir von ihren Erscheinungen abstrahiren und sie an sich, gleichsam in sich ruhend betrachten. Sobald wir aber dies thun, also uns die Kraft im Zustand der Ruhe

denken, so entsteht sogleich die Frage: wodurch wird die Kraft aus diesem Zustande der Ruhe herausgerissen und zum Wirken veranlaßt? Die gewöhnliche Annahme ist, daß eine Kraft durch die andere in Bewegung gesetzt und bestimmt werde. Dagegen sagen wir aber auch, eine jede Kraft entwickle und bewege sich nach inneren Gesetzen. Diese Gesetze sind etwas Bestimmtes, also von der Kraft selbst in ihrer Einfachheit Unterschiedenes. Gleichwohl, da sie insgesammt nothwendig unter einem höchsten Gesetze stehen, und dieses Gesetz nichts Anderes sein kann, als die Kraft selbst, so fallen hier abermals die beiden Seiten des Verhältnisses, die Kraft und die Gesetze oder Entwicklungsformen der Kraft, in einen Punkt zusammen. Und so giebt uns die Analyse des Begriffs: Kraft das Endresultat, daß die Kraft die wahre Identität des Unendlichen und des Endlichen, des Allgemeinen und des Besonderen sei; daß eine Kraft nicht anders gedacht werden könne, denn als sich äußernd unter bestimmten Formen, aber dennoch auch in jeder dieser Aeußerungen immer dieselbe und bei sich selbst bleibend.

Versuchen wir jetzt, diese drei ersten Stufen unsres Bewußtseins und der Betrachtung der Außenwelt, die Hegel nur in streng schulmäßiger Begriffsform aufstellt, an einem Beispiele uns deutlicher zu machen. Wir sehen einen Baum. Das Erste hierbei ist die Empfindung, daß ein bestimmter Gegenstand, dieser Baum, an diesem Orte, jetzt eben vor uns stehe. Allein diese erste, unmittelbarste Beziehung auf den Gegenstand, die uns denselben in seiner ganzen Bestimmtheit heranzuziehen scheint, läßt uns gleichwohl dessen Wesen, dessen eigentliches Sein keineswegs erfassen, denn, so wie wir uns umdrehen und unsren Blick auf einen andern Baum lenken, so ist der letztere nun für uns ein Unmittelbares, ein: Dieses, ein: Hier, jener erstere aber nicht mehr. Wir versuchen daher,

das eigentliche Weſen des Baumes uns durch die Reflexion deutlich zu machen; wir faſſen den Baum auf als eine Subſtanz mit verſchiedenen Eigenſchaften. Da können wir nun ſagen, die allgemeine Subſtanz des Baumes, gleichſam die bloße Idee: Baum, ſei hier verkörpert und fixirt durch die beſtimmte Form, in welcher ſie uns, vermöge der verſchiedenen Eigenſchaften dieſes Baumes, erſcheint, d. h. durch die beſtimmte Geſtalt des Stammes, die beſtimmte Structur der Aeſte, die beſtimmte Farbe der Blätter und Blüthen u. ſ. w. Wir können aber auch, umgekehrt, die Subſtanz des Baumes als die beſtimmte Form oder Einheit betrachten, in der die allgemeinen Elemente oder Eigenſchaften ſich zu einem Ganzen verbinden und geſtalten; denn wir finden Blätter, Blüthen, Aeſte, Farben u. ſ. w., noch an vielen andern Gegenſtänden; ſie erſcheinen uns daher als das Allgemeinere, die beſtimmte Form ihrer Verbindung dagegen in dem Baume als das Individuelle, Beſondere. Ueber dieſen Gegenſatz helfen wir uns nun dadurch hinweg, daß wir den Baum mit allen ſeinen Blüthen, Blättern, Zweigen, Aeſten, ſeinem Stamm u. ſ. w. für das Produkt oder die Erſcheinung einer einzigen, ſich nach beſtimmten aber innerlichen Geſetzen äußernden oder entwickelnden Kraft anſehen. Dieſe Kraft, welche wir dann ganz allgemein organiſche Kraft, oder Naturkraft, oder auch blos Kraft, d. h. Prinzip des Schaffens, Geſtaltens, Sichſelbſtentwickelns nennen können, äußert ſich hier, in dieſem beſtimmten Baume, auf eine beſtimmte, individuelle Weiſe. Aber dieſelbe Kraft offenbart ſich auch in unendlich vielen anderen Formen, in der Geſtaltung der Elemente, der verſchiedenen Pflanzen, Mineralien, Thiere u. ſ. w.; kurz, wir erfaſſen in der Idee: Kraft ein allgemeines Verhältniß oder Geſetz der Natur und unſres eignen Bewußtſeins. Das Geſetz nämlich, wonach ein Weſen zu ſeinem Daſein nicht eines

andern Weſens, gleichſam einer Ergänzung, bedarf, ſondern alles Das, was es iſt, aus ſich ſelbſt entwickelt.

Durch dieſe Anſchauung werden wir nun mit einem Male auf eine höhere Stufe unſres Bewußtſeins, in einen völlig neuen Gedankenkreis verſetzt. In der Empfindung und Reflexion ſteht dem ſubjectiven Bewußtſein ein fremdes Object gegenüber, und Beide zuſammen erſt geben ein Ganzes, die Vorſtellung. Bald wird das Allgemeine unſrer ſubjectiven Empfindung begrenzt und individualiſirt durch die Beſtimmtheit des Objects, auf welches wir dieſelbe beziehen; bald wieder erſcheint es uns, als ob das allgemeine Weſen der Dinge durch die beſtimmten Formen, in denen es von uns aufgefaßt wird, verendlicht und beſchränkt werde. Dies fällt nunmehr weg, da wir die Dinge als die Identität der Kraft und ihrer Aeußerung kennen gelernt haben. Jedes Ding erſcheint uns nun als eine in ſich vollſtändige und abgeſchloſſene Einheit, als ein ſich ſelbſt aus ſich entwickelndes und ſich auf ſich zurückbeziehendes Weſen, mit andern Worten, als ein Ich. Dadurch fällt aber auch der Gegenſatz zwiſchen uns ſelbſt und den Gegenſtänden weg, denn wir ſelbſt ſind ebenfalls eine ſolche Kraft, die ſich aus und durch ſich entwickelt; wir bedürfen nicht fremder Gegenſtände, um daran unſer Bewußtſein zu bethätigen, ſondern unſer Bewußtſein enthält in ſich ſelbſt alle die Formen und Beſtimmungen, unter denen es ſich zu äußern vermag; unſer Bewußtſein iſt — Selbſtbewußtſein. Jedes Ding iſt ein Ich und ſo iſt es auch der Menſch.

Das Ich iſt alſo eine unendliche Kraft, die ſich rein aus ſich ſelbſt unter endlichen Formen entwickelt. Dieſes Ich findet ſich gegenüber einer endlichen Welt; es ſucht dieſe Welt zu zerſtören; es ſucht die endlichen Dinge in ſich hereinzuziehen und als Stoff für die Entwicklung ſeines eigenen unendlichen

Weſens zu benutzen. Dieſes Beſtreben des Ich iſt der Inſtinct oder Trieb, welcher die Individualität der Außendinge vernichtet, um ſie zu bloßen Elementen oder Organen ſeiner eigenen Individualität zu machen.

Allein, nicht zufrieden mit dieſer Herrſchaft über die Natur, will der Menſch auch ſeines Gleichen ſich unterwerfen; er will Herr, jene ſollen Sclaven ſein. Dieſes Verhältniß zwiſchen dem Herrn und dem Sclaven hat nun wieder zwei Seiten. Einmal nämlich wird der Herr, indem er eine unbeſchränkte Herrſchaft über den Sclaven übt, indem er die Früchte von deſſen Arbeit genießt, ohne ſelbſt zu arbeiten, ſeiner eigenen Freiheit ſich recht bewußt. Der Sclave ſeinerſeits, erhebt ſich durch den Druck, der auf ſeiner phyſiſchen Exiſtenz laſtet, zu dem Bewußtſein ſeiner höheren, moraliſchen Freiheit, welche kein Herr ihm verkümmern kann; er lernt ſeine phyſiſche Exiſtenz mit ihren Beſchwerden und ihren Genüſſen verachten und ſich gleichſam in das Innere ſeines Weſens zurückziehen; er wird Stoiker. Die ſtoiſche Tugend beſteht in der vollkommenſten Selbſtverleugnung, d. h. in dem Bewußtſein des Menſchengeiſtes von ſeiner Unendlichkeit und der Endlichkeit alles Endlichen und Materiellen.

Allein der Menſch bleibt nicht dabei ſtehen, ſich von der Körperwelt zurückzuziehen und auf alles Intereſſe daran zu verzichten, ſondern er leugnet geradezu das Daſein einer ſolchen materiellen Außenwelt; er wird Skeptiker. Erſt durch die Skepſis, durch den abſoluten Zweifel an allem Endlichen, an dem Daſein der Außendinge wie an dem ſeines eigenen Körpers, gelangt der Geiſt auf die Höhe des reinen Selbſtbewußtſeins, wo er nur ſich in ſeiner Unendlichkeit und Nichts weiter erfaßt.

Auf dieſer ſchwindelnden Höhe des Selbſtbewußtſeins iſt es aber gerade, wo der Geiſt ſich abermals von den quälend-

ſten Widerſprüchen zerriſſen, wo er ſich im höchſten Grade unglücklich fühlt. Neben das Bewußtſein ſeiner Unendlichkeit ſtellt ſich unmittelbar das Gefühl ſeiner Endlichkeit und Beſchränktheit. Ein tiefer Drang zieht ihn zu der Natur und ihren ewigen Geſetzen hin; allein die Furcht, ſeine Freiheit einzubüßen, wenn er ſich ihnen hingiebt, ſcheucht ihn in ſich ſelbſt zurück. Dennoch kommt er nicht eher aus dieſem Zuſtand der Ungewißheit, und der Verzweiflung heraus, als bis er ſeine abgeſchloſſene Stellung, außerhalb und über der Natur aufgiebt, mit ihr Frieden ſchließt, und ſich ganz in ihr Anſchauen verſenkt. Der Menſch muß einſehen lernen, daß die Natur nicht blos gemacht iſt, um ein Werkzeug ſeiner Thätigkeit, ein Gegenſtand ſeiner Triebe zu ſein, daß ſie vielmehr eben ſo ſelbſtſtändig, wie er ſelbſt, ſich nach eigenen, organiſchen Geſetzen entwickelt; er muß dieſes organiſche Leben der Natur in ſeinem geheimnißvollen Walten kennen lernen. Dies iſt die Aufgabe der reflectirenden Vernunft. Der Stoff dieſer Betrachtungen iſt unendlich reich und mannigfaltig. Die teleologiſchen Geſetze in der Natur, die pſychologiſchen und logiſchen Geſetze des Menſchengeiſtes, der Charakter, das Temperament, die phyſiognomiſchen Eigenthümlichkeiten der Individuen, alles Dies bietet der reflectirenden Beobachtung reichen Stoff.

Die reflectirende Vernunft iſt jedoch nur die eine Seite des höheren Selbſtbewußtſeins; die andere Seite iſt die That, welche die Idee der Entwickelung und der Harmonie, deren Offenbarungen die reflectirende Vernunft in der Natur wahrnimmt, in der ſittlichen Welt gleichfalls zu verwirklichen ſucht. Die Vernunft handelt dabei nach einem innern Inſtinct, unter dem unmittelbaren Einfluſſe des National- und Zeitgeiſtes, der Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten, in denen der Einzelne aufgewachſen iſt oder noch lebt.

Aber auch in dem praktiſchen Bewußtſein des Menſchen, erwacht jener Gegenſatz von neuem, der durch die ganze Entwicklungsgeſchichte ſeines Geiſtes geht. Die beiden Pole alles Seins, das Allgemeine und das Beſondere, das Unendliche und das Endliche, ziehen den Menſchen abwechſelnd an und ſtoßen ihn ab. Seinem Triebe nach individuellem Wohlſein tritt mit furchtbarem Ernſt das allgemeine Geſetz der Natur, das Schickſal entgegen, deſſen Sclave der Menſch iſt; die ſtärkſten und reinſten Entſchlüſſe ſeines ſubjectiven Willens ſcheitern kraftlos an der Macht des Beſtehenden und dem allgemeinen Geiſte der Geſellſchaft. Auf der andern Seite entdeckt ſeine Vernunft überall im Leben die Einflüſſe der individuellen Willkühr und der Sonderintereſſen; vergebens predigt ſie, zur Bekämpfung derſelben, die Lehren der Tugend, der Entſagung, der Sittenreinheit. Dieſe abſtracte Moral erweiſt ſich vielmehr als eben ſo unfruchtbar für den Fortſchritt der Geſellſchaft, als jene Ausartungen der Subjectivität. Nicht die Aufſtellung eines kahlen Ideals, ſondern die Verwirklichung deſſelben; nicht die Unterdrückung der individuellen Freiheit, ſondern die Organiſation aller Einzelkräfte und Einzelintereſſen zu einem harmoniſchen Ganzen ſoll der Endzweck der praktiſchen Vernunft, die leitende Idee der Moral, des Rechts, der Politik ſein. Die meiſten philoſophiſchen Syſteme verfehlen ihren Zweck, indem ſie die Geſellſchaft, durch abſtracte Geſetze zu beherrſchen ſuchen, ſtatt ſich auf das Beſtehende, auf die Verhältniſſe, die Einrichtung und den Gemeingeiſt der Geſellſchaft zu ſtützen. So z. B. ſchreibt uns das Sittengeſetz Liebe zu unſren Nebenmenſchen vor; allein es ſagt uns nichts über die rechte Anwendung dieſes Gebotes; es belehrt uns nicht darüber, wie wir unſre Nächſtenliebe mit dem allgemeinen Zwecke der Geſellſchaft am beſten in Einklang ſetzen können; ob das Wohlthun Pflicht des Einzelnen

oder der Gesellschaft, ob es Sache des freien Entschlusses oder der politischen Nothwendigkeit sein solle. Eben so kann, vom theoretischen Gesichtspunkt aus, ein Zweifel darüber entstehen, ob die Vernunft wirklich ein ausschließliches Recht Einzelner an bestimmten Gegenständen, d. h. mit einem Worte, ein Eigenthumsrecht, anerkenne. Manche Philosophen haben sich für ein solches Recht erklärt; andere haben behauptet, es gebe nach dem Vernunftrechte nur ein Gemeineigenthum Aller. Allein das Factum, die Geschichte, hat längst über diese Frage entschieden, und dadurch den Beweis geliefert, daß die Vernunft allein, mit ihren abstracten Theorien, uns weit weniger sicher leitet, als der allgemeine Geist der Thatsachen, der Verhältnisse, der gesellschaftlichen Sitten und Einrichtungen, mit einem Wort, der Geist der Geschichte. Der Einzelne, welcher sich diesem Geist widersetzt und unter dem Vorgeben, das allgemeine Wohl fördern zu wollen, seine eigenen Ansichten geltend zu machen sucht, handelt gewöhnlich dabei nur im eigenen Interesse und nach egoistischen Zwecken. Die höchste Stufe des Bewußtseins, der höchste Standpunkt alles Denkens und Handelns ist also der Standpunkt des Geistes.

Der Geist offenbart sich unter zwei Formen, einer menschlichen und einer göttlichen. Es sind dies: die Familie und der Staat. Jede dieser Formen enthält in sich etwas Allgemeines und etwas Besonderes; aber auch das richtige Verhältniß, die höhere, versöhnende Einheit beider. Im Staat wird das Allgemeine repräsentirt durch die Person des Monarchen; auf ihn haben sich daher die Einzelnen und die verschiedenen Körperschaften im Staate zu stützen; ihm haben sie unbedingten Gehorsam zu leisten; ihm müssen sie ihre Einzelinteressen und selbst ihr Leben willig zum Opfer bringen. In der Familie offenbart sich das allgemeine Gesetz der Natur, durch den Gegensatz und das Verhältniß der Geschlechter, ein Verhält-

niß, welches durch die gemeinsame Sorge für die Kinder noch mehr befestigt und geheiligt wird. Am erhabensten spricht sich, nach Hegel, dieses Verhältniß der verschiedenen Elemente in der Familie aus in der Beziehung zwischen Bruder und Schwester, und mit Recht hat daher Sophokles in seiner „Antigone" diesem Verhältniß die tragische Weihe verliehen.

So schreitet denn also die Menschheit vorwärts, getrieben durch ein ewiges Gesetz, den Weltgeist, dessen mächtigem Walten der Einzelne sich nicht zu entziehen vermag. Das Schicksal mit seiner unentfliehbaren Gewalt, bringt Glück und Unglück über das Haupt des Menschen, reißt ihn vorwärts auf der Bahn, die er betreten, oder hemmt seine Schritte und stößt ihn auf Abwege. Schon die alte Tragödie hielt an der Idee fest, daß gewisse Individuen, gewisse Familien und Nationen, zum Unglück und zum Verbrechen auserlesen wären; daß sie die Schuld der ganzen Menschheit büßen müßten. Eine solche Schicksalsidee waltet z. B. in der Geschichte von Eteokles und Polynikes.

Bisweilen empört sich aber auch das individuelle Bewußtsein gegen den allgemeinen Geist: die Gesellschaft, anstatt ihre gesetzliche Bahn zu verfolgen, verliert sich in Gegensätzen und Verirrungen. Auf der einen Seite ist es der Aberglaube und der Mysticismus, welcher die Geister verdunkelt; auf der andern Seite der blinde Trieb nach Freiheit und Gleichheit, der sie entflammt; und die sophistischen Lehren einer trügerischen Philosophie, anstatt die Menschen über ihre wahre Bestimmung aufzuklären, verwirren deren Ansichten nur noch mehr, und unterstützen die bereits entfesselten Leidenschaften durch ihr Ansehen.

Aus diesem unseligen und unnatürlichen Zustand rettet sich der Geist nur durch die Einkehr in sich selbst, in seine ewige, göttliche Substanz. Die Religion allein vermag ihn

aufzuklären, zu reinigen und zu kräftigen. Das religiöse Bewußtsein ist die letzte und höchste Stufe in der Entwicklung des Geistes; durch die Religion gelangt er unmittelbar an sein Ziel, zum Bewußtsein seines reinen Seins.

Der religiöse Geist entwickelt sich abermals unter drei Formen: als Naturreligion, als Kunst-, und als geoffenbarte Religion. Die letzte dieser Formen bildet sodann den unmittelbaren Uebergang aus dem erscheinenden Geist in den absoluten Geist, aus der Phänomenologie in die Wissenschaft selbst. Die unendliche Mannigfaltigkeit endlicher und vergänglicher Formen, unter denen der Geist in der Phänomenologie sich uns darstellte, ist zusammengegangen in den einfachen Punkt des reinen Begriffs. Die Entwicklung dieses Begriffs aus sich selbst, der Fortschritt des Geistes, der aus sich herausgeht, um in sich selbst zurückzukehren, wird eine zweite Reihe von Formen oder Stufen hervorbringen. Unser Bewußtsein, welches vorher getheilt war zwischen zwei entgegengesetzten Richtungen, dem Allgemeinen und dem Besondern, dem Denken und dem Sein, ist, nach mannigfachen Umwegen und Versuchen, endlich zu sich selbst gekommen und hat in sich den wahren Stützpunkt, das Prinzip alles Seins und Wissens gefunden; es hat den Irrthum und den Zweifel überwunden, und sich in den Besitz der Wahrheit gesetzt.

Der reine Geist oder Begriff wird sich ebenfalls unter drei Hauptformen entwickeln, nämlich: als einfache Idee, als Natur und als Geist; daher sind die drei Theile, in welche das System der Philosophie zerfällt: die Logik, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes.

Die „Phänomenologie des Geiſtes" hat Aehnlichkeit mit der Kritik der reinen Vernunft bei Kant; mit den analytiſchen Unterſuchungen Fichtes über das Verhältniß des Ich und des Nicht-Ich; mit den Betrachtungen Schellings über die beiden Factoren unſres Bewußtſeins; überhaupt mit allen philoſophiſchen Verſuchen einer Begründung der Wiſſenſchaft, durch eine kritiſche Analyſe des menſchlichen Geiſtes. Auf der andern Seite unterſcheidet ſie ſich weſentlich von allen jenen früheren Verſuchen und hat einen ganz eigenthümlichen Charakter, und zwar hauptſächlich in folgenden zwei Punkten: Erſtens haben die Philoſophen vor Hegel bei dieſen einleitenden Unterſuchungen gewöhnlich nur die theoretiſche Seite des Bewußtſeins berückſichtigt ohne zu gleicher Zeit auch deſſen praktiſche Thätigkeit zu analyſiren, ohne ein Prinzip aufzuſtellen, welches gleichermaßen beide Richtungen unſres Geiſtes umfaßte. So hat Kant die Kritik der reinen Vernunft von der Kritik der praktiſchen Vernunft gänzlich getrennt; ſo beziehen ſich die Unterſuchungen Fichtes über die Realität des Ich und des Nicht-Ich, wenigſtens ihrem wichtigſten Theile nach, lediglich auf das theoretiſche Ich; ſo betrachtet auch Schelling die Ideen des Realen und des Idealen, auf welche er ſeine abſolute Philoſophie gründet, vorzugsweiſe unter dem theoretiſchen Geſichtspunkte. Hegel dagegen analyſirt in ſeiner Phänomenologie nicht blos die Formen des theoretiſchen Bewußtſeins, ſondern auch die des praktiſchen; er faßt den menſchlichen Geiſt in ſeiner ungetheilten Einheit auf, in der Geſammtheit ſeiner Beziehungen und Aeußerungen. Fürs Zweite iſt die Analyſe des menſchlichen Bewußtſeins bei Hegel weit umfaſſender und gründlicher, als die ſeiner Vorgänger. Dieſe Letzteren nämlich bedienen ſich der kritiſchen Unterſuchungen über den menſchlichen Geiſt eigentlich nur zur Unterſtützung derjenigen Anſicht, die ſie ſich ſchon im Voraus über die Wahr-

heit und über das oberste Prinzip der Wissenschaft gebildet haben. So eröffnet Kant seine Kritik, gleich mit der Frage „Giebt es Urtheile a priori?“ so daß man im Voraus vermuthen kann, er werde zu keinem andern Resultat gelangen, als zur Bejahung dieser Frage. So geht Fichte von der Idee aus, das Prinzip der Wissenschaft dürfe nicht blos formell, sondern müsse auch zugleich material sein, d. h. den Stoff der Wissenschaft selbst aus sich hervorbringen, wobei er also schon die Idee einer reinen Kraft, das Ich, im Auge hat. Endlich spricht auch Schelling gleich anfangs von der absoluten Identität, als dem letzten Zwecke seiner Untersuchung. Hegel dagegen versichert, von keinerlei Voraussetzung auszugehen, keineswegs die Absicht zu haben, mit Hülfe einer solchen, irgend einen bestimmten Satz oder eine bestimmte Meinung beweisen zu wollen, sondern vielmehr sich völlig unbefangen der natürlichen Entwicklung des Bewußtseins hinzugeben, oder, wie er es ausdrückt, sich von der dialektischen Bewegung des Begriffs fortleiten zu lassen. Zwar spricht Hegel als den Zweck seiner Phänomenologie im Voraus Dies aus, daß der reine oder ursprüngliche Zustand des Geistes, durch Entfernung aller zufälligen und fremdartigen Formen desselben, hergestellt werden solle; allein diese Idee des reinen Geistes ist so unbestimmt und allgemein gehalten, daß man glauben sollte, sie könnte der Unbefangenheit des Philosophen bei seinen Untersuchungen schwerlich Eintrag thun; denn unter dem reinen Geist versteht Hegel nur das Selbstbewußtsein; diesen Zweck aber, nämlich, uns zum Bewußtsein unsrer selbst, unsres wahren Wesens, der wahren Bestimmung unsrer Thätigkeit, zu bringen, muß eine jede solche Analyse des menschlichen Geistes verfolgen, wenn sie überhaupt einen Nutzen haben soll. Auch muß zugestanden werden, daß Hegel bei diesen Untersuchungen weniger direct unter dem Einfluß einer vorausbestimmten Idee

handelt, als Kant, Fichte oder Schelling; daß er vielmehr, wie es ſcheint, auf das Gewiſſenhafteſte und völlig vorurtheilsfrei, alle einzelne Aeußerungen unſres Bewußtſeins prüft, um daraus ein wohlbegründetes und gewiſſes Reſultat zu gewinnen; daß er uns nicht im Sprunge auf einen, unſrem gegenwärtigen ganz entgegengeſetzten Standpunkt hinſtellt, ſondern uns Schritt vor Schritt führt, und uns ſelbſt die Nothwendigkeit fühlen läßt, unſre Ideen und Anſichten von Grund aus umzugeſtalten. Jedenfalls iſt die Grundidee dieſer Phänomenologie des Geiſtes eine ſehr richtige, tiefe und fruchtbare. Wie ſchon Ariſtoteles ſagt, fängt alle Philoſophie mit dem Zweifel oder der Verwunderung an; philoſophiren, heißt: ſich Rechenſchaft geben über ſeine Gedanken und ſeine Handlungen, über ſeine Beziehungen zur Natur und zur Geſellſchaft. Wenn wir anfangen zu philoſophiren, d. h. über uns ſelbſt nachzudenken, in welchem Zuſtand befinden wir uns da wohl? Nicht wahr? in dem Zuſtand einer vollkommnen Verwirrung aller unſrer Anſichten. Die verſchiedenſten Eindrücke ſtürmen auf uns ein; Vorurtheile aller Art halten uns gefangen; unſer Gefühl, unſre Leidenſchaften, der Einfluß andrer Perſonen, Sitten, Gebräuche, Gewohnheiten, Mode, Zeitſtimmung, religiöſe Dogmen, politiſche und ſociale Ideen, Alles beſtürmt uns mit einem Male, und verſetzt unſren Geiſt in eine unſtete ſchwankende Bewegung. Aus dieſer Verwirrung will die Philoſophie uns retten, indem ſie uns den Punkt des Archimedes zeigt, von dem aus wir alle dieſe rebelliſchen Kräfte unſres Bewußtſeins zu beherrſchen und in eine regelmäßige Bewegung zu verſetzen vermögen; ſie will unſre Ideen ordnen, unſre Irrthümer aufklären; ſie will die Fragen löſen, die uns beſchäftigen und ängſtigen. Dieſen Zweck kann nun die Philoſophie, wie uns ſcheint, auf zwei verſchiedenen Wegen erreichen. Einerſeits nämlich muß ſie, mit Hülfe ihres

Prinzips, die mannigfachen Aeußerungen des menſchlichen Bewußtſeins in eine gewiſſe Ordnung bringen und jeder ihre beſtimmte Aufgabe vorzeichnen. Sie muß z. B. angeben, welches das richtige Verhältniß zwiſchen dem praktiſchen Leben und der Kunſt, oder zwiſchen den verſchiedenen Wiſſenſchaften ſei u. ſ. w. Dies iſt die objective Seite der Philoſophie, das Syſtem. Daneben aber muß ſie auch verſuchen, in dem Bewußtſein des Einzelnen ſelbſt eine ſolche Bewegung hervorzubringen, welche daſſelbe für die Aufnahme der philoſophiſchen Ideen empfänglich macht. Sie muß ſich auf ſeinen ſubjectiven Standpunkt verſetzen, muß ſeine Meinungen und Vorurtheile einer ſcharfen dialektiſchen Prüfung unterwerfen und dadurch das Individuum ſelbſt zu der Ueberzeugung von der Unrichtigkeit ſeiner bisherigen Denkweiſe, zu dem Bedürfniß einer beſſeren Einſicht zu bringen ſuchen. Dieſe letztere Aufgabe der Philoſophie würde ungefähr Das ſein, was Hegel mit ſeiner Phänomenologie des Geiſtes bezweckte. Nur ſcheint uns, als habe Hegel dabei nicht hinlänglich auf die rein ſubjective Natur dieſer dialektiſchen Operation Rückſicht genommen. Was Hegel Phänomenologie des Geiſtes ſchlechthin nennt, möchte wohl richtiger Phänomenologie d. h. Entwicklungsgeſchichte des Hegelſchen Geiſtes heißen. In der That giebt uns dieſe Phänomenologie ein anſchauliches und intereſſantes Bild von der Art und Weiſe, wie Hegel ſich entwickelt hat, welche Ideen ihn vorzugsweiſe beſchäftigt, welche Einflüſſe auf ihn eingewirkt haben. Allein, wenn Hegel dieſen Darſtellungen, welche rein ſubjectiver und gewiſſermaßen biographiſcher Natur ſind, den Charakter der Allgemeinheit und Objectivität beilegt, ſo geht er offenbar hierin zu weit. Jeder Menſch entwickelt ſich auf eine andere Weiſe, je nach der Verſchiedenheit der äußeren Eindrücke, denen er ausgeſetzt iſt, der Beziehungen, die er zu andern Menſchen hat, der Bildungselemente, welche

ſich ihm darbieten. Es iſt unmöglich, eine allgemeine Regel für dieſe Entwicklung des geiſtigen Lebens der Menſchen aufzuſtellen. Dazu kommt, daß ſich Hegel bei dieſen Betrachtungen keineswegs auf einem hinlänglich freien und hohen Standpunkte befindet, daß er vielmehr dabei doch noch ſich von der Idee eines beſtimmten Zweckes leiten läßt, und demzufolge, in der Analyſe des menſchlichen Bewußtſeins, keineswegs ſo unbefangen zu Werke geht, als er uns gern glauben machen möchte.

Alſo, um es in der Kürze zu wiederholen, die Phänomenologie Hegels leidet an zwei weſentlichen Fehlern. Einmal nimmt ſie für ihre Unterſuchungen eine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit in Anſpruch, welche ihr auf keine Weiſe zukommt, und greift dadurch dem Syſteme ſelbſt vor (daher auch ganze Abſchnitte der Phänomenologie ſich faſt mit denſelben Worten in der Encyclopädie wiederholt finden); anderſeits geht ſie von einem allzudogmatiſchen Geſichtspunkte aus, und verfährt zu wenig kritiſch. Wir werden verſuchen, jeden dieſer beiden gerügten Mängel in einer kurzen Beleuchtung der Hauptreſultate jenes Werkes nachzuweiſen.

Der erſte Satz, von welchem Hegel in der Phänomenologie ausgeht, iſt der, daß die Sinnlichkeit und die Reflexion mangelhafte Formen unſres Bewußtſeins ſeien, weil ſie uns den Gegenſtand nicht an ſich oder ſeinem wahren Weſen nach zeigen. Was verſteht nun Hegel unter dieſem wahren Weſen des Gegenſtandes, und welche Art von Erkenntniß verlangt er? Der Gegenſtand, ſagt Hegel, enthält zwei Factoren, den des Allgemeinen und des Beſondern. Sinnlichkeit und Reflexion vermögen nicht dieſe beiden Seiten des Gegenſtandes in einer einzigen, abſoluten Auffaſſung zu verbinden. Die ſinnliche Empfindung belehrt uns von der Gegenwart eines beſtimmten Objects; allein, indem nun unſre Reflexion dieſes Object

in ſeiner Beſtimmtheit aufzufaſſen verſucht, erkennt ſie blos deſſen allgemeine oder einfache Elemente. Hierin ſieht nun Hegel eine Mannigfaltigkeit unſres ſinnlichen Bewußtſeins, weil er nämlich von der Idee ausgeht, daß unſer Denken unmittelbar in einem und demſelben Acte ſowohl die allgemeinen Elemente der Dinge, als auch deren beſtimmte Formen erkennen, alſo gewiſſermaßen die Dinge ſchaffen müſſe (einer Idee, welche bekanntlich von jeher allen dogmatiſchen Syſtemen zu Grunde gelegen hat); deshalb findet er eine Betrachtungsweiſe mangelhaft, welche dieſe Vorausſetzung nicht erfüllt. Allein, wenn nun dieſe Vorausſetzung ſelbſt falſch wäre, wie dann? Und nach unſrer Anſicht, iſt ſie das allerdings. Hegel verlangt einen unmittelbaren, einfachen, völlig ſelbſtſtändigen und innerlichen Bewußtſeinsact. Allein eine ſolche Unmittelbarkeit kommt nicht den Acten des nur reproductiven, theoretiſchen Bewußtſeins zu, ſondern lediglich den Acten des praktiſchen Bewußtſeins, welche allein wahrhaft productiv ſind. In jeder Aeußerung ſeiner praktiſchen Thätigkeit, iſt der Menſch ſich unmittelbar ſeiner bewußt, indem hier der Gegenſtand des Bewußtſeins, erſt durch den Act der Thätigkeit hervorgebracht wird. Dagegen bei der theoretiſchen oder reflectiven Betrachtung eines Gegenſtandes verhält ſich unſer Bewußtſein nur reproductiv, und dies iſt der Grund, weshalb die Erkenntniß eines äußern Gegenſtandes niemals in einem einzigen, identiſchen Acte vor ſich geht, ſondern nur in einer approximativen Zuſammenſetzung deſſelben aus ſeinen einfachen Elementen.

Von dieſem Geſichtspunkte aus betrachtet, würde ſich alſo ſogleich der erſte Widerſpruch, den Hegel in unſrem Bewußtſein zu entdecken glaubt, erledigen, ohne daß wir nöthig hätten, uns, wie er es thut, nach einer andern Quelle oder Form der Erkenntniß umzuſehen. Der Gegenſatz, den Hegel mit Hülfe ſeiner dialektiſchen Methode zu entfernen ſucht, iſt vielmehr

dem erkennenden Bewußtſein weſentlich und nothwendig, und beruht auf dem natürlichen Verhältniſſe des Bewußtſeins zu einem ihm äußerlichen Gegenſtande; mit andern Worten, darauf, daß unſer Bewußtſein ſeinen Gegenſtand nicht ſchaffen, ſondern nur erkennen will. Mit der Aufhebung jenes Gegenſatzes zerſtören wir eben dieſen eigenthümlichen und natürlichen Charakter unſres Erkenntnißvermögens und ſetzen an deſſen Stelle die verworrenen und willkührlichen Schöpfungen unſrer Einbildungskraft.

Doch, gehen wir weiter zu der zweiten Stufe des Geiſtes, dem Selbſtbewußtſein! Das Selbſtbewußtſein, ſagt Hegel, oder das Ich, findet ſich gegenüber einer Außenwelt und fühlt in ſich den Trieb, dieſe Außenwelt ſich anzueignen und ſeinen Geſetzen zu unterwerfen. An ſich wäre dieſe Idee ganz richtig, wenn ihr nur Hegel nicht abermals eine falſche, dogmatiſche Bedeutung unterlegte. Allerdings eignet ſich der Menſch die Natur an durch ſeine Thätigkeit, indem er aus der Veredlung und Bearbeitung der materiellen Stoffe ein Mittel ſeiner eigenen Entwicklung macht. Aber ſo betrachtet Hegel dieſes Verhältniß nicht. Nach ſeiner Idee hat der Menſch nur die traurige Alternative, entweder mit blinder Leidenſchaft in dem Genuß der Außenwelt zu ſchwelgen, und mit ſeinem rohen Triebe ihre Bildungen zu zerſtören, oder in kalter, vornehmer Reſignation ſich gänzlich von ihr zurückzuziehen. Da iſt es denn freilich kein Wunder, wenn weder die eine noch die andere dieſer Richtungen den menſchlichen Geiſt befriedigt, und er ſich daher zu immer neuen Standpunkten fortgetrieben findet. Allein weshalb hat Hegel von dem menſchlichen Geiſte eine ſeiner ſo wenig würdige Vorſtellung gefaßt? oder mit welchem Rechte behauptet er, daß dieſe Vorſtellung nothwendig aus dem Begriff des Selbſtbewußtſeins folge?

Hegel ſtellt ferner den Satz auf, das Selbſtbewußtſein des Menſchen entwickle ſich hauptſächlich in ſeinen Beziehungen zu andern Menſchen. Auch darin ſtimmen wir ihm vollkommen bei. Nur fragt es ſich, welche Beziehungen Hegel hierunter verſtehe. Meint er diejenigen, welche aus dem Verkehr der Menſchen entſpringen, die *ſocialen Verhältniſſe* des gleich berechtigten Zuſammenwirkens der vielen Einzelnen, nach dem Prinzip der Vergeſellſchaftung und der Theilung der Arbeit? Keineswegs, ſondern er denkt dabei an nichts Anderes, als an die Sclaverei. Der Menſch ſagt er, wird ſich ſeiner Freiheit und ſeiner perſönlichen Würde nicht eher recht bewußt, als bis er ſeinen Nebenmenſchen ſich unterworfen und, als Zwingherr, den Fuß auf deſſen Nacken geſtellt hat. In der That, eine edle und hohe Beſtimmung, welche hier der Philoſoph dem Menſchen anweiſt, eine Beſtimmung, die trefflich zu den Ideen der Menſchlichkeit und der Civiliſation paßt, zu deren Schutzgöttin ſich wenigſtens die deutſche Philoſophie bisher faſt immer gemacht hatte. Der Menſch ſoll nicht eher ſeiner perſönlichen Würde ſich bewußt werden, als bis er von andern Menſchen als Herr anerkannt und ſclaviſch gefürchtet ſei. Was will Hegel damit ſagen? Wagt er im Ernſt, die Sclaverei als eine natürliche und für die Entwicklung der Menſchheit nothwendige Einrichtung zu vertheidigen? Schwerlich iſt dies ſeine Abſicht geweſen. Oder wollte er blos ausdrücken, daß die Menſchen häufig ihre Würde und ihr Glück in der Unterjochung ihrer Nebenmenſchen geſucht haben, daß dies jedoch eine Verkennung der menſchlichen Natur ſei? Allein, wenn er dies wollte, warum ſpricht er denn von dieſer Erſcheinung in einer Weiſe, die uns nothwendig glauben macht, er ſehe in der Sclaverei eine nothwendige und unvermeidliche Bildungsſtufe des menſchlichen Geſchlechts. Warum ſagt er nicht ganz einfach, die Sclaverei ſei geſchichtlich

die erste Form gewesen, unter welcher sich das Verhältniß der Menschen unter einander dargestellt habe, diese Form sei aber in weiterem Verlauf der Civilisation durch andere, vernunft- und naturgemäßere Formen ersetzt worden, u. s. w.? Also, mit einem Wort, Hegel giebt fälschlicher Weise eine geschichtliche Thatsache für eine logische Folge des menschlichen Bewußtseins aus. Höchst abgeschmackt ist es ferner, wenn Hegel dem Sclaven zumuthet, anstatt das ungerechte Joch seines Herrn abzuschütteln, freiwillig auf seine individuelle Freiheit zu verzichten und Stoiker zu werden. Ein Epiktet mag, als Ausnahme, unsre Bewunderung erregen; allein wir wollen dennoch wünschen, daß der Unterdrückung nicht immer ihr Werk durch die freiwillige Entsagung des Unterdrückten erleichtert werde. Die Plantagenbesitzer in den Kolonien würden es allerdings Hegel Dank gewußt haben, wenn er sich hätte die Mühe nehmen wollen, ihren Sclaven seine Lehre zu predigen. Eine wahre Blasphemie aber ist es, wenn sich Hegel hierbei auf die Worte der heiligen Schrift beruft, daß die Furcht des Herrn der Weisheit Anfang sei, um zu beweisen, wie heilsam es für den Sclaven sei, sich für seinen Herrn abzuarbeiten und unter dessen Geißel zu zittern, weil er dabei in sich selbst einkehre und das irdische Wohlbefinden, ja selbst das Dasein verachten lerne.

Hegel entwirft ein treues Bild der innern Zerwürfnisse und Qualen, denen unser Gemüth zum Raube wird, sobald wir einmal aus dem Zustande der Unwissenheit und Unschuld herausgetreten sind. Allein das Mittel, welches er angiebt, um aus diesem unseligen Zustande uns zu befreien, scheint uns keineswegs das natürlichste und geeignetste zu sein. Nicht durch Versenkung in die Mysterien der Natur, nicht durch das Jagen nach einem absoluten Wissen, welches nirgends existirt, als in unsrer Einbildung, nicht dadurch wird unser Bewußt-

ſein befriedigt und gelangt unſer Gemüth zur Ruhe, ſondern einzig und allein durch praktiſche Thätigkeit, durch wohlgeregelte Arbeit. Das erhabene Genie Goethes hat dieſe Wahrheit richtiger begriffen; er hat in ſeinem Fauſt die ſo einfache und doch ſo tiefe Anſicht ausgeſprochen, daß der Menſch durch Nichts glücklich werde, als durch praktiſche Thätigkeit. Nachdem Fauſt alle Wiſſenſchaften ſtudirt, nachdem er die Wahrheit in den Myſterien der Alchymie und der Magie geſucht, nachdem er alle Freuden des Lebens gekoſtet und ſich in allen Genüſſen der Einbildungskraft und des Gefühls berauſcht hat, findet er die verlorene Ruhe und Zufriedenheit erſt dann wieder, als er beginnt, ſein Feld zu bauen und gewaltige Werke der Induſtrie zu ſchaffen. Dies war das Glaubensbekenntniß unſres größten Dichters, welcher ſelbſt alle Wonnen und Qualen dieſes Triebes nach Glück und nach Wahrheit erfahren hatte, welcher ſelbſt jener Fauſt war, jener Halbgott, jener Titan, der erſt den Himmel ſtürmt, aber endlich doch fühlt, daß ſeine Kraft nur in der Berührung mit dem mütterlichen Boden der Erde ſich erhalte und erneure. Hegel theilt dieſe Anſicht nicht; Hegel macht ſich zum Vertreter des idealen, ſchwärmeriſchen, überfliegenden Geiſtes, der ſo lange die deutſche Nation beherrſcht hat und den die deutſchen Philoſophen ſogern auch jetzt noch feſthalten möchten.

Doch, um nicht ungerecht gegen Hegel zu verfahren, müſſen wir ſogleich hinzuſetzen, daß er ſelbſt die oben aufgeſtellte Anſicht wieder verwirft und ausdrücklich die Nothwendigkeit einer praktiſchen Thätigkeit für den Menſchen ausſpricht. Allein, wenn Hegel die Nothwendigkeit und Nützlichkeit der praktiſchen Thätigkeit anerkennt, warum ſtellt er zuvor die Speculation, die theoretiſche, andachtvolle Naturanſchauung als die Aufgabe des Menſchen hin, ſtatt ſogleich zu ſagen, der Menſch müſſe die Geſetze der Natur nicht aus einem blos

ſpeculativen, ſondern aus einem praktiſchen Geſichtspunkte ſtudiren?

Hegel ſcheint die menſchlichen Handlungen und den ganzen Fortſchritt der Menſchheit als eine bloße Analogie oder Nachahmung der Natur und ihrer Entwickelung zu betrachten. Dieſe Anſicht von dem Menſchen iſt aber jedenfalls eine zu beſchränkte, wie wir dies ſchon früher, namentlich in der Beurtheilung der Kantſchen Kritik der Urtheilskraft, ausführlicher entwickelt haben. Das Geſetz der menſchlichen Thätigkeit iſt der Trieb nach unendlichem Fortſchritt; das Geſetz der Naturbildungen iſt die bloße Wiederholung eines begrenzten Kreislaufes.

In dem folgenden Abſchnitte der Phänomenologie beſchreibt Hegel ſehr richtig die traurige Lage einer Staatsgeſellſchaft, welche feſte Formen ihres Beſtehens ſucht, allein dieſe noch nicht finden kann und deshalb allen revolutionären und reactionären Bewegungen ausgeſetzt iſt. Ganz vorzugsweiſe wahr und beachtungswerth erſcheint uns Das, was Hegel über die Unfruchtbarkeit abſtracter Theorien in der Moral und dem Rechte ſagt. Dagegen können wir uns mit ſeinen ſtaatsrechtlichen und geſchichtlichen Prinzipien auf keine Weiſe einverſtanden erklären. Seine Anſichten über die perſönliche Regierung, für welche er keine andre Bürgſchaften hat, als den Geiſt der Nation, der, wie er ſagt, in dem Monarchen verkörpert iſt — dieſe Anſichten gehören einer überlebten Stufe der Politik an. Noch weniger aber ſtimmt zu der modernen Weltanſicht die von ihm ausgeſprochene Idee, daß die Menſchheit gewiſſermaßen widerſtandlos einem unentfliehbaren Schickſal unterworfen ſei. Ueberhaupt müſſen wir die Bemerkung machen, daß Hegel ſowohl in der Politik als in den ſocialen Verhältniſſen den vollendeten Thatſachen ein zu großes Gewicht einräumt. Dies erklärt ſich allerdings durch die

Betrachtung der Eindrücke, unter welchen Hegel die Phänomenologie schrieb. Hegel sah eine Menge von Moralsystemen und Socialtheorien entstehen und wieder verschwinden; er sah die Menschheit abwechselnd von der Revolution und dem Despotismus, von den Ideen des Fortschrittes und den reactionären Bestrebungen beherrscht; er bemerkte, wie die Gesetze kraftlos waren in der allgemeinen Sittenverderbniß, wie die größten und edelsten Geister sich vergebens abmühten, die Uebel der Gesellschaft zu lindern; wie sie weit häufiger die Verwirrung der Ansichten vergrößerten, als es ihnen gelang, die öffentliche Meinung wahrhaft aufzuklären. Diese Erfahrungen schreckten Hegel ab und pflanzten in seine Seele ein tiefes Mistrauen gegen jede directe Einmischung der Philosophie und überhaupt der Einzelvernunft in die allgemeinen Angelegenheiten der Gesellschaft; und so gelangte er zu der Ansicht, die ganze politische und sociale Entwicklung der Menschheit unterliege einem allgemeinen, unverrückbaren Gesetze, und Pflicht des Einzelnen sei es, sich widerstandlos den Thatsachen und den Persönlichkeiten unterzuordnen, in denen dieses Gesetz der Ordnung und Regelmäßigkeit sich offenbare. Dabei bedenkt jedoch Hegel nicht, daß der Geist, welcher die Gesellschaft beherrscht und in einer gewissen Richtung erhält, ebensowohl ein Geist der Verkehrtheit, des Leichtsinns und der Trägheit sein kann, als ein Geist der Weisheit und der Energie; daß die Gesellschaft häufig den Einflüssen der Selbstsucht und der Leidenschaften Einzelner, welche durch ihr Genie ihr zu imponiren wissen, zum Raube wird; daß die Thatsachen nicht ohne die Mitwirkung von Personen geschehen, und daß man daher ebensowohl die Gesinnungen und Handlungen dieser Letzteren, als die bloßen, nackten Resultate jener Ersteren in Erwägung ziehen muß; daß Revolution und Despotismus sich nicht minder auf vollendete Thatsachen berufen können und wirklich

berufen, als das wahre Fortschrittssystem; endlich, daß es die individuelle Freiheit gänzlich aufheben heißt, wenn man Alles, was geschieht, auf ein unabwendbares Schicksal oder auf eine höhere Vorausbestimmung bezieht. Wenn man sagt, eine vollendete Thatsache sei mehr werth, als das beste System, welches sich in der Erfahrung auf dem Gebiet der Thatsachen nicht anwenden lasse, so hat man insoweit Recht, als die Wahrheit eines Systems oder einer Idee durch die Möglichkeit ihrer Ausführung und durch ihren praktischen Einfluß auf die gegebenen Verhältnisse bedingt ist. Allein dies darf nicht so verstanden werden, als ob ein politisches System nur dann richtig und fruchtbar sei, wenn es jede vollendete Thatsache anerkenne, d. h. alles Geschehene gutheiße, weil es geschehen ist; sondern nur so, daß jede Reform des Bestehenden an dieses Bestehende anknüpfen und dasselbe möglichst allmälig umzubilden, nicht aber nach einem bloßen theoretischen Ideal Alles von Grund aus und auf einmal umzugestalten versuchen solle.

Am Schluß der Phänomenologie kommt Hegel auf die religiösen Ideen, welche, nach seiner Ansicht, die höchste Stufe in der Entwicklung des menschlichen Geistes, also auch das letzte Resultat der Phänomenologie sind und aus denen unmittelbar die Grundidee des Systems selbst hervorgeht. Der Schluß der Phänomenologie läßt uns schon im Voraus den Gang erkennen, den der Philosoph in dem Systeme nehmen wird. Dieses System ist ebenfalls eine fortschreitende Entwicklung, oder, mit dem Hegelschen Ausdrucke, eine dialektische Bewegung; nur wird diese Bewegung innerhalb des Systems weit regelmäßiger sein, als in den nur vorbereitenden Betrachtungen der Phänomenologie; die einzelnen Begriffe werden in einer strengeren und geschlossenern Reihenfolge auftreten, als hier, wo sie oft unvorbereitet und wie zufällig aufzutauchen schienen. Hegel unterscheidet das System der Begriffe,

welche sich aus einer Analyse oder Entwicklung eines obersten Grundbegriffs ergeben, von demjenigen, welches entsteht, indem wir die verschiedenen Formen betrachten, unter denen der menschliche Geist in seiner zufälligen oder empirischen Erscheinung sich darstellt, also mit allen seinen Irrthümern und Unvollkommenheiten. Andrerseits behauptet jedoch Hegel, daß in beiden Betrachtungsweisen dieselbe dialektische Methode es sei, welche die verschiedenen Ideen, eine nach der andern, aus unsrer Vernunft entwickle. Er schreibt also den Resultaten der Phänomenologie dieselbe objective Wahrheit und Nothwendigkeit zu, wie den Resultaten des Systems selbst. Daß diese letztere Behauptung unrichtig und unbegründet sei, haben wir oben erwiesen.

Werfen wir noch einen Blick auf diese Phänomenologie! Welches ist ihr Prinzip? welches sind ihre Resultate? Unser Bewußtsein, sagt Hegel, enthält allerhand Widersprüche in sich; unsre Vernunft strebt, diese Widersprüche zu entfernen oder aufzulösen durch Aufhebung des einen der beiden entgegengesetzten Factoren in dem andern. Diese Grundidee der Phänomenologie ist vollkommen richtig; nur fragt es sich, welchen der beiden Factoren unsres Bewußtseins wir, mit Hülfe der unwiderstehlichen Macht der Dialektik, entfernen, gleichsam neutralisiren müssen. Die beiden Factoren, um die es sich hier handelt, sind: das Prinzip der Identität und das Prinzip der Entwicklung, oder, wie es Hegel ausgedrückt hat, das Allgemeine und das Besondere. Nun können wir das Besondere dem Allgemeinen unterordnen, indem wir die Mannigfaltigkeit der Ideen und Erscheinungen auf ein einziges, einfaches Prinzip zurückführen. Diese Art von Betrachtung muß uns nothwendig auf ein dogmatisches System führen, sei es nun im religiösen oder im rein speculativen Sinne. Letzteres hat Hegel gethan. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend, erklärt

ſich Hegel gegen die empiriſche Erkenntniß, weil dieſe Erkenntniß nicht abſolut, ſondern nur relativ iſt; vertheidigt er den politiſchen Abſolutismus, ſogar den Despotismus, weil er überall die vollkommenſte Centraliſation, die Ordnung, das Syſtem im Auge hat und darüber die Bewegung, den Fortſchritt, die individuelle Freiheit vergißt; verſucht er endlich, die ganze Welt der Erſcheinungen aus einem einzigen Begriffe zu erklären, ſtatt ein jedes beſondere Weſen nach den Geſetzen ſeiner ſelbſtſtändigen Exiſtenz und Thätigkeit zu betrachten, was freilich ſeiner Idee einer abſoluten Erkenntniß, einer Erkenntniß a priori widerſprach. Mit einem Worte, der dialektiſche Proceß bei Hegel beſteht darin, daß er die verſchiedenen theoretiſchen und praktiſchen Ideen mit ſeiner Normalidee, der Idee der Identität, vergleicht und alle die Elemente daraus entfernt, welche ihm mit dieſer Idee unverträglich erſcheinen. Allein eben dieſe Idee der vollkommenſten Einfachheit und Identität, auf welche Hegel Alles hinführt, enthält ſie nicht ſelbſt eine Menge von Widerſprüchen in ſich? Denn wie vermag die Einheit zugleich als Verſchiedenheit gedacht zu werden? wie können Begriff und Gegenſtand Eins und Daſſelbe ſein? wie kann unſer Denken ſein Object unmittelbar ſchaffen? Oder liegt kein Widerſpruch darin, daß der eine Menſch zum Herrſchen beſtimmt ſein ſoll, der andere zum Gehorchen? daß die menſchliche Vernunft die Wahrheit einmal in ſich ſelbſt und dann doch auch wieder in einem andern Weſen, dem Abſoluten, finden ſoll?

Unternehmen wir dagegen eine ähnliche dialektiſche Unterſuchung unſers Bewußtſeins vom kritiſchen Geſichtspunkte aus, ſo gelangen wir zu weit befriedigenderen Reſultaten. Nach dieſem Prinzip löſen wir die transſcendenten oder abſtracten Begriffe

der Metaphyſik auf, weil ſie ſich mit der Erfahrung und der Idee der Entwicklung nicht vertragen. Nach dieſem Prinzip verlangen wir in der Politik Bürgſchaften gegen den Misbrauch der Staatsgewalt und für die individuelle Freiheit, weil die Erfahrung uns lehrt, daß ein Individuum oder eine Körperſchaft, welche mit einer außerordentlichen Macht und Autorität bekleidet iſt, ſtets in Gefahr ſchwebt, ſelbſt beim beſten Willen, dieſe ihr anvertraute Gewalt zu misbrauchen, wenn ſie nicht mit hinlänglichen Bürgſchaften umgeben und in feſte Grenzen eingeſchloſſen iſt; ferner müſſen wir dann die Idee eines abſoluten Wiſſens verwerfen, weil der Begriff: Wiſſen, Erkennen, jederzeit ein Verhältniß zwiſchen dem erkennenden Subject und dem zu erkennenden Object ausdrückt, alſo der Idee einer abſoluten Identität zwiſchen Beiden widerſpricht. Das Endreſultat einer ſolchen Dialektik vom kritiſchen Geſichtspunkte aus iſt dann freilich nicht ein einfacher Begriff, aus dem ſich Alles durch eine blos dialektiſche Operation herleiten ließe, der aber für unſer natürliches und unverkünſteltes Bewußtſein nicht einmal denkbar iſt, ſondern die Anerkenntniß der Geſetze der Erfahrung und des Bewußtſeins, mit Ausſchließung derjenigen Ideen, welche nur durch eine falſche Abſtraction entſtanden ſind. Was, nach Entfernung dieſer abſtracten und willkührlich gebildeten Begriffe, in unſerm Bewußtſein übrigbleibt, enthält dann keinen Widerſpruch mehr, wenn es gleich nicht nach der von Hegel aufgeſtellten Methode in einen einzigen Begriff zuſammengezogen und daraus wieder entwickelt wird. Wir wenigſtens finden keinen Widerſpruch darin, wenn man annimmt, daß jedes Weſen, vermöge eines beſonderen, ihm inwohnenden Prinzips exiſtire und wirke; oder wenn man die Vorſtellung eines Gegenſtandes von dem Gegenſtande ſelbſt ſcheidet; oder wenn man das Recht der Herrſchaft im Staate lieber aus einem Mandat des Volks,

als aus einem persönlichen Vorrechte oder einer göttlichen Sendung erklärt, u. s. w.

So kommen wir also zu dem Resultat, daß die dogmatische Dialektik Widersprüche da entdeckt, wo in Wahrheit keine sind, und dagegen, um diesen vermeintlichen Widersprüchen zu entgehen, ihre Zuflucht zu Voraussetzungen nimmt, welche eine Masse von Widersprüchen in sich enthalten; während dagegen die kritische Dialektik nur wirklich vorhandene Widersprüche entfernt, indem sie die künstlichen Begriffe, welche die willkührliche Abstraction der Dogmatiker geschaffen hat, wieder auf die natürlichen Verhältnisse der Erfahrung und unsres Denkens zurückführt.

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften.

Das System der Philosophie Hegels, welches die Phänomenologie nur vorbereiten und begründen sollte, findet sich vollständig entwickelt in seiner „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften." Zwar hat Hegel dieser Encyclopädie ein anderes Werk vorausgeschickt, die „Logik," worin ebenfalls die Prinzipien seiner Philosophie entwickelt sind; allein, da diese Logik nur die Grundzüge seiner Methode im Allgemeinen und den ersten Theil des Systems enthält, welcher in der Encyclopädie ebenfalls, wenn auch weniger ausführlich, begriffen ist, so werden wir in unsrer Darstellung dieses letztere Werk zu Grunde legen und die Logik nur da zu Rathe ziehen, wo die betreffenden Abschnitte in dieser deutlicher oder genauer dargestellt sind, als in der Encyclopädie. Desgleichen werden wir die Analyse derjenigen Werke Hegels, welche die verschiedenen Theile der Geistesphilosophie (von denen die Encyclopädie gleichsam nur den Aufriß enthält) ausführlicher behandeln, sogleich bei den betreffenden Stellen der Encyclopädie vornehmen, um nicht zweimal dasselbe darstellen zu müssen.

Hegel beginnt mit der Frage, was das Philosophiren sei? welchen Zweck die Philosophie habe? Philosophiren, sagt er, ist Denken, d. h. durch einen zugleich freien und doch nothwendigen Act diejenigen Begriffe entwickeln, welche unentwickelt in unsrem Bewußtsein liegen. Wir philosophiren

nicht, um eine bestimmte Wahrheit zu finden, die völlig außerhalb unsrer Erfahrung und unsres gegenwärtigen Daseins läge, sondern wir wollen nur durch einen freien Act unsres Geistes Dasjenige selbstthätig denken, was wir gewöhnlich durch die sinnliche Vorstellung von außen aufnehmen. Unsre Vernunft verlangt nicht nach Etwas außerhalb und über der Wirklichkeit, sondern sie will nur Das, was wirklich ist, erkennen und begreifen; denn, so lautet der von Hegel an die Spitze seines Systems gestellte, vielbesprochene und oft misdeutete Satz: „Alles, was wirklich ist, ist vernünftig, und Alles, was vernünftig ist, ist wirklich.“

Unser Geist zieht gleichsam in seine Tiefe alle Begriffe, Vorstellungen und Empfindungen hinab, um sie sodann, vermöge der ihm inwohnenden treibenden Kraft, wieder aus sich hervorzuringen und in einer systematischen Reihefolge zu entwickeln. Die einzig wahre Methode der Philosophie ist die dialektische Methode oder die Methode der Entwicklung, welche das Unbestimmte bestimmt, das Unentwickelte entwickelt, Das, was an sich einfach scheint, gleichsam über sich selbst hinaus erweitert, so daß es nun auch das Gegentheil seiner selbst, d. h. eine neue, höhere Stufe der Entwicklung in sich aufnimmt und dadurch selbst als ein neuer, inhaltvollerer und entwickelterer Begriff sich darstellt. Die dialektische Methode beruht auf dem Grundsatze, daß das Wesen aller Dinge in dem Widerspruche oder dem Gegensatze zweier Factoren bestehe, nämlich, des Allgemeinen und des Besondern, des Positiven und des Negativen, des Unbestimmten und des Bestimmten u. s. w. Die Aufgabe der Dialektik und überhaupt der Philosophie besteht darin, daß sie den Uebergang von einem dieser Factoren zum andern nachweist, d. h. daß sie darstellt, wie das ursprünglich Einfache, Unterschieds-

und Beſtimmungsloſe durch einen inneren Act der Selbſtentwicklung und Selbſtbeſtimmung ein Zweites, ſeiner urſprünglichen, einfachen Weſenheit Entgegengeſetztes hervorbringe, dann abermals, durch einen gleich ſelbſtſtändigen Act, dieſes Zweite in ſich ſelbſt gleichſam zurückſchlinge, dadurch ſich ſelbſt erweitere und entwickele, und ſo fort von Stufe zu Stufe, von Form zu Form, in einem ſtetig fortſchreitenden Proceſſe der organiſchen Entwicklung oder Herausbildung des Vollkommneren aus dem Unvollkommneren, des Beſtimmteren aus dem Unbeſtimmteren, des Belebten, Beſeelten, Geiſtigen aus dem Todten, Seelenloſen, Ungeiſtigen.

Die Hauptſache iſt hierbei natürlich, den Anfangspunkt dieſer ganzen Reihe von Entwicklungen zu entdecken. Zu dieſem Zweck müſſen wir unterſuchen, was den verſchiedenen Einzeldingen eigenthümlich und was ihnen unter ſich gemein iſt; was ihnen nur zufällig anhängt und was ihnen weſentlich beiwohnt. Nun iſt das allgemeinſte, urſprünglichſte, weſentlichſte Merkmal an allen Dingen unſtreitig das Sein derſelben. Wir ſagen: „der Menſch iſt ein lebendes Weſen, er iſt jung oder alt, reich oder arm," u. ſ. w.; wir beziehen alſo alle die beſonderen Eigenſchaften des Menſchen auf das Sein deſſelben, als die allgemeinſte und weſentlichſte Eigenſchaft. Das Sein iſt alſo das Erſte und Allgemeinſte an den Dingen; alles Uebrige iſt blos eine Modification des Seins.

Der Anfangspunkt des Philoſophirens iſt alſo das reine Sein. Was iſt nun aber dieſes reine Sein? Iſt es ein Gegenſtand? oder iſt es ein Begriff? Ein Gegenſtand kann das reine Sein nicht genannt werden, denn ein Gegenſtand iſt immer etwas Beſtimmtes; er unterſcheidet ſich von andern Gegenſtänden und von dem vorſtellenden Subject durch gewiſſe eigenthümliche Merkmale, durch eine beſondere Art des Daſeins. Das reine Sein aber ſoll gänzlich unbeſtimmt ſein;

folglich ist es kein Gegenstand. Ebensowenig aber ist das reine Sein ein Begriff, wenn man nämlich dieses Wort im gewöhnlichen Sinne nimmt, wo wir dadurch etwas Subjectives bezeichnen, dem etwas Anderes, nämlich die Realität des Objects, gegenübersteht; denn das reine Sein, als etwas absolut Einfaches, enthält keinen solchen Gegensatz von Subject und Object, von Allgemeinem und Besonderem in sich, wie er sich in unsern empirischen Einzelvorstellungen findet. Das reine Sein ist der reine Begriff, das Prinzip aller bestimmten Begriffe, aber selbst noch unbestimmt, der Begriff an sich, in seiner ursprünglichsten, unmittelbarsten Form.

Philosophiren heißt also: den reinen Begriff in seiner Unmittelbarkeit und in seiner stufenweisen Entwicklung auffassen und begreifen. Für diese Entwicklung des Begriffs giebt es drei Hauptstufen. Zuerst ist der Begriff einfacher Begriff oder Begriff an sich; sodann entwickelt und, so zu sagen, verkörpert sich der Begriff in der Natur, und drittens endlich kehrt er wieder in sich selbst zurück als Geist. Daher hat die Philosophie drei Haupttheile, die Logik, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes.

Logik.

Die Logik betrachtet den Begriff als Begriff in seiner reinen Einfachheit und Unmittelbarkeit. Die Formen, unter denen sich der Begriff in der Logik entwickelt, sind rein ideale oder abstracte. Die Bewegung des Begriffs ist hier eine rein immanente, d. h. der Begriff erweitert, vervollständigt und entwickelt sich zwar auf mannigfache Weise, allein das Resultat dieser Entwicklung besteht doch immer nur wieder in reinen

Begriffsformen oder Ideen, nicht in objectiven oder realen Bildungen.

Die drei Hauptformen oder Kategorien der Logik sind: das Sein, das Wesen und die Idee. Das Sein ist der Begriff in seiner unmittelbaren Einfachheit; das Wesen ist der Begriff, der sich in einer Mannigfaltigkeit von Eigenschaften oder Merkmalen reflectirt; die Idee endlich ist die Totalität aller Formen oder Entwicklungsstufen des reinen Sein, abermals als Einheit betrachtet.

Die erste logische Kategorie und der Ausgangspunkt des ganzen Systems ist also das reine Sein. Das reine Sein ist der Grund aller Dinge, das Absolute, Gott; denn das All ist eine große Entwicklungsreihe; jede Entwicklung aber beginnt mit einem absolut einfachen Punkt, welcher in sich unentwickelt alle die Formen enthält, die dann im Verlauf der Entwicklung hervortreten. Das entsprechendste Bild, unter welchem man sich die Idee des reinen Sein vorstellig machen kann, ist das Bild eines Keims. So wie z. B. der Keim oder Kern eines Baumes in sich schon den ganzen Baum mit allen seinen Aesten, Zweigen, Blättern, Blüthen und Früchten enthält, doch so, daß diese Mannigfaltigkeit von Theilen oder Formen in dem Keime noch nicht wirklich, sondern nur der Möglichkeit nach vorhanden ist, und der Keim, trotz dieser in ihm bereitliegenden Vielheit von Bildungen, doch gleichwohl sich als eine Einheit, als etwas Einfaches, Unentwickeltes und Gestaltloses darstellt, ganz so ist auch das reine Sein noch keine bestimmte Daseinsform, weder Element noch Körper noch lebendes Wesen oder gar Individuum; es ist, streng genommen, Nichts, und doch ist es auch wieder Alles, denn Alles, was ist, ist aus dem reinen Sein oder dem Nichts hervorgegangen. Das All oder Gott, sagt Hegel, ist im Anfange das Nichts und wird erst Etwas, erhält erst

ein reales, ſubſtantielles Daſein vermöge eines Proceſſes der Entwicklung aus dieſem anfänglichen Zuſtande des Nichts heraus.

Dieſe Idee, daß Gott oder das Prinzip aller Dinge das Nichts ſei, hat auf den erſten Anblick etwas Widerſprechendes und Verletzendes für unſre Vernunft; und dennoch geht jedes philoſophiſche Syſtem, ja ſogar jede Religion von einer ähnlichen Vorausſetzung aus; denn die Erklärungen, daß Gott unendlich, daß er der Anfang aller Dinge, die oberſte Urſache der Welt u. ſ. w. ſei, beſagen im Grunde Daſſelbe, was die obige Formel ausdrückt. Der Begriff „unendlich" enthält die abſolute Negation alles Endlichen; der Begriff der abſoluten Urſache oder Kraft ſtellt ebenfalls dieſe Kraft als ein noch gänzlich Unbeſtimmtes dar; der Begriff des Anfangs endlich enthält gleichfalls blos negative Merkmale.

Die Kategorie des reinen Sein zerfällt wieder in drei beſondere Formen: die Qualität, die Quantität und das Maß, die Einheit von Qualität und Quantität. Wir müſſen uns erinnern, daß das Prinzip der Dinge ſich in einem beſtändigen Proceſſe der Entwicklung oder Gährung befindet, daß das Nichts in jedem Augenblicke in ſein Gegentheil, das Sein, übergeht, und wieder umgekehrt das Sein in das Nichts zurückkehrt, d. h. mit andern Worten, daß in jedem Augenblicke gewiſſe Daſeinsformen entſtehen, andere wieder vergehen. Die Vermittlung von Nichts und Sein iſt alſo das Werden, ſowohl als Entſtehen wie als Vergehen.

Die einfachſte Form, unter welcher ſich uns das Reſultat dieſes Werdens, dieſer Uebergang aus dem Nichts in das Sein darſtellt, iſt das Daſein. Jedes Daſeiende hat eine beſtimmte Qualität. Dieſe Qualität kann poſitiv oder negativ ſein. Jedes Daſeiende iſt nun ſowohl an ſich, d. h. es bildet eine in ſich abgeſchloſſene Einheit, ein beſtimmtes

Etwas, als auch für Anderes, d. h. mit Anderem in Beziehungen stehend; ferner ist es endlich und veränderlich. Jede einzelne, endliche Daseinsform geht fortwährend in eine andere über, so daß sich hieraus eine unendliche Reihe von Formen ergiebt. Nichtsdestoweniger jedoch bleibt das Daseiende auch in diesem Uebergange aus einer in die andere Form immer dasselbe Eine, welches sich gewissermaßen mit allen den mannigfachen Modificationen seines Seins wieder zur Einheit zusammenschließt. Hegel nennt dies das Fürsichsein.

Somit ist also die allgemeinste Eigenschaft der Dinge diese, daß ein jedes als eine einfache Einheit besteht, trotz ihrer mannigfachen Modificationen und ihrer Verhältnisse zu andern Wesen. Jedes Wesen ist ein vollständiges, in sich abgeschlossenes Ganzes, ein Atom. Diese Atome unterscheiden sich von einander nur durch ihre Quantität, indem jedes derselben eine bestimmte Quantität besitzt. Wenn wir die Dinge ihrer Quantität nach betrachten, so sehen wir gänzlich ab von ihrer Qualität oder ihren bestimmten Eigenschaften. Das allgemeinste Merkmal der Quantität ist die Gleichartigkeit aller Theile.

Die Kategorie der Quantität, die zweite Stufe in der Entwicklung des reinen Sein, wird Gegenstand einer besondern Wissenschaft, der Mathematik. Die verschiedenen mathematischen Operationen: Zählen, Addiren, Multipliciren u. s. w. entsprechen den verschiedenen Formen, unter welchen mehrere Einheiten in ein Ganzes oder eine neue Einheit zusammengefaßt werden können. Man unterscheidet gewöhnlich discrete und stetige Größen; allein jede Größe ist zugleich discret und stetig, d. h. man kann sie eben so gut als eine einfache Einheit wie als eine Zusammensetzung von Theilen betrachten.

Es giebt eine extenſive und eine intenſive Größe. Die intenſive Größe nennen wir den Grad. Die verſchiedenen Grade z. B. der Wärme bilden eine ſtetige Reihe; jeder Grad iſt in gewiſſer Hinſicht beſtimmt durch den vorhergehenden Grad. Andrerſeits jedoch wird auch jeder Grad unmittelbar an ſich ſelbſt betrachtet, da es keinen abſoluten oder Normalgrad giebt. Indem wir z. B. Wärme empfinden, bilden wir uns unmittelbar die Idee der Quantität oder des Grades dieſer Wärme. Wir bedürfen daher einer neuen Operation unſres Bewußtſeins oder, nach dem Hegelſchen Ausdrucke, einer neuen Entwicklung des Begriffs, um die verſchiedenen Grade einer Empfindung auf eine genaue und allgemeingültige Weiſe zu beſtimmen. Dieſe neue Kategorie iſt das Maß, d. h. diejenige Operation, vermöge deren wir die zuſammengeſetzten Größen auf die einfachen zurückführen. Der Begriff des Maßes vereinigt in ſich die Begriffe der Quantität und der Qualität, denn beim Meſſen eines Objects vergleichen wir die Qualität dieſes Objects mit der Qualität eines andern Objects und betrachten das entwickeltere Object als die bloße Zuſammenſetzung mehrerer einfacher Objecte. So z. B. meſſen wir die Intenſität der Wärme des menſchlichen Körpers nach den Graden der Ausdehnung, welche ſie an dem Queckſilber im Thermometer hervorbringt.

Indem wir nun beim Meſſen ein Object auf das andere beziehen, ſo betrachten wir in gewiſſer Hinſicht das eine als das Product des andern. Wenn wir z. B. eine zuſammengeſetzte Zahl durch eine einfache meſſen, ſo denken wir uns jene erſtere als entſtanden aus dieſer letzteren. Der Begriff des Maßes enthält alſo die Idee einer gewiſſen Weſenseinheit desjenigen Objects, welches wir meſſen, mit dem, wodurch wir es meſſen; das eine gilt uns als die Modification oder Entwicklung des andern. Durch dieſe Betrachtung treten wir in

einen neuen Abſchnitt der Logik ein, nämlich, in die Lehre vom Weſen. Das Weſen äußert ſich ebenfalls unter drei beſonderen Formen, als Grund der Exiſtenz, als Erſcheinung und als Wirklichkeit.

Das Weſen iſt zugleich Identität und Verſchiedenheit, Einheit und Vielheit. Als ein urſprünglich Einfaches, entwickelt es aus ſich eine Mannigfaltigkeit von Formen oder Erſcheinungen. So z. B. denken wir uns die Materie als eine einfache und gleichartige Subſtanz, die in einer Mannigfaltigkeit von Formen erſcheint, aber dabei doch immer die Identität ihres Weſens beibehält.

Dieſes Verhältniß zwiſchen dem Weſen und der Form ſtellt ſich unſrer Betrachtung auf ſehr mannigfache Weiſe dar. Bald erſcheint uns das Weſen als eine Totalität, die Form als ein Theil oder eine beſtimmte Erſcheinungsweiſe dieſer Totalität. Bald betrachten wir das Weſen als eine einfache Kraft, welche ſich unter beſtimmten Formen äußert; bald endlich nehmen wir zwiſchen dem Weſen und der Erſcheinung, zwiſchen dem Innern und dem Aeußern eine vollſtändige Wechſelwirkung an. Alle dieſe einzelnen Vorſtellungen von dem Verhältniß des Weſens zu deſſen äußerer Form laſſen ſich in dem Satze zuſammenfaſſen: das Weſen erſcheint.

Auf dieſer unmittelbaren Identität des Weſens und ſeiner Erſcheinung beruht nun Dasjenige, was wir die Wirklichkeit nennen. Auch an dieſer laſſen ſich indeß noch drei verſchiedene Momente unterſcheiden, nämlich, die Möglichkeit, die eigentliche Wirklichkeit und die Nothwendigkeit. Die Möglichkeit iſt das bloße Vermögen zu exiſtiren; die Wirklichkeit iſt das gemeinſchaftliche Reſultat dieſes Vermögens und irgend einer Beſtimmung dieſes Vermögens zur Selbſtverwirklichung, d. h. alſo einer Nothwendigkeit. Dieſe Nothwendigkeit oder Beſtimmung, wodurch das Mögliche ein

Wirkliches wird, kann nun wieder auf dreierlei Weise eintreten, nämlich, unter der Form des Substantialitätsverhältnisses, des Causalitätsverhältnisses und der Wechselwirkung.

Die Kategorien des reinen Seins und des Wesens stellen aber immer noch ihren Gegenstand unter blos allgemeinen und abstracten Merkmalen dar. Als vollständige Totalität und nach seiner freien Selbstentwicklung wird derselbe erst erfaßt im Begriff.

Wir müssen hier nochmals daran erinnern, daß der Begriff bei Hegel nicht etwas Abstractes oder Subjectives bedeutet, sondern daß dies blos der allgemeine Ausdruck für die vollkommene Identität des Allgemeinen und des Besondern ist. Das, was man in der gewöhnlichen Logik Begriff nennt, nämlich, der subjective Denkact, ist in der Hegelschen Logik nur eine besondere Form oder Stufe des Begriffs, indem sich der Begriff nach den drei Stadien des subjectiven Begriffs, des Objects und der Idee entwickelt.

Der formale oder logische Begriff enthält drei Factoren: das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne. Der Zweck der logischen Operationen, der Urtheile und der Schlüsse besteht darin, daß diese drei Grundelemente des menschlichen Denkens unter sich verbunden und auf einander bezogen werden. Hegel hat versucht, die verschiedenen logischen Formen, welche die gewöhnliche Logik, ohne ein bestimmtes Prinzip, als etwas rein Thatsächliches hinstellt, nach einem bestimmten Gesetze abzuleiten und zu ordnen. Hegel stellt vier Formen des Urtheils auf; erstens, das qualitative Urtheil; zweitens, das Reflexionsurtheil; drittens, das Urtheil der Nothwendigkeit; endlich viertens, das Urtheil des Begriffes.

In dem qualitativen Urtheil wird das Allgemeine als Merkmal auf das Einzelne, als Subject, bezogen. Dieses Urtheil kann positiv oder negativ sein. Es ist positiv, wenn das Allgemeine wirklich als Merkmal von dem Einzelnen ausgesagt wird; negativ, wenn es das Allgemeine von dem Einzelnen ausschließt. Das letztere Urtheil ist wieder entweder ein identisches Urtheil, indem das Einzelne lediglich auf sich selbst bezogen und von sich selbst ausgesagt wird, A = A; oder ein unendliches Urtheil, wenn die völlige Unangemessenheit des Subjects und Prädicats ausgesprochen wird, ohne doch die eigentliche Natur des Subjects näher zu bestimmen.

Das Reflexionsurtheil bezieht sich auf die Quantität des Subjects und ist hiernach entweder ein Einzelurtheil oder ein besonderes Urtheil oder ein allgemeines Urtheil.

Das Urtheil der Nothwendigkeit gründet sich auf die Annahme einer inneren Wesenseinheit des Subjects und des Prädicats. Eine solche Wesenseinheit oder Identität kann in dreierlei Hinsicht stattfinden. Entweder nämlich enthält das Prädicat den Gattungsbegriff, unter welchem das Subject befaßt wird (das kategorische Urtheil); oder, Subject und Prädicat werden beide als gleich selbstständige Wesen gedacht und unter einander verknüpft durch das Band der Ursachlichkeit (hypothetisches Urtheil); oder endlich, das Allgemeine wird zugleich als Allgemeines oder Gattung, und als Einzelnes oder Theil der Gattung betrachtet (disjunctives Urtheil).

Die Art endlich, wie überhaupt jene Beziehung des Prädicats auf das Subject ausgesprochen wird, ist entweder die der einfachen, directen Beziehung des Einen auf das Andere, das assertorische Urtheil; oder, da dieser bloßen Versicherung eben sogut die gegentheilige Versicherung entgegen-

geſetzt werden kann, die bloße Annahme einer möglichen Beziehung, das problematiſche Urtheil; oder endlich die Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine, vermittelt und beglaubigt durch die Beziehung des Einzelnen auf das Beſondere und des Beſonderen auf das Allgemeine, das apodiktiſche Urtheil oder der Schluß.

Der Schluß hat ebenfalls drei verſchiedene Hauptformen, welche den drei erſten Urtheilsformen entſprechen. Es giebt nämlich einen qualitativen Schluß, einen Reflexionsſchluß und einen Schluß der Nothwendigkeit.

Die qualitative Schlußform drückt nur ganz im Allgemeinen die Verbindung von drei Begriffen zu einem Schluſſe aus; eine Verbindung, die auf ſehr verſchiedene Weiſe ſtattfinden kann, wie die Mannigfaltigkeit der Schlußfiguren beweiſt.

Der Reflexionsſchluß bezieht ſich auf die beſtimmte Art und Weiſe, wie von dem Allgemeinen auf das Einzelne geſchloſſen wird. Es geſchieht dies nämlich entweder unmittelbar durch die Auffaſſung des Einzelnen, als eines im Allgemeinen Enthaltenen, oder mittelſt der Induction durch ein vorheriges Aufſteigen von dem Einzelnen zum Allgemeinen, woraus ſich dann, drittens, der Schluß nach Analogie ergiebt.

Der Schluß der Nothwendigkeit entſpricht vollkommen dem Urtheil der Nothwendigkeit nach allen ſeinen drei Formen, als kategoriſcher, hypothetiſcher und disjunctiver Schluß.

In der formalen Logik wird der Begriff lediglich nach den beiden Seiten oder Factoren, die er enthält, betrachtet; das Allgemeine und das Einzelne ſind hier nur durch die Reflexion verbunden. Allein wir müſſen ſie nun auch in ihrer unmittelbaren Einheit und Totalität anſchauen, gleichſam als den realiſirten Begriff, als das Object.

Dieſen, allerdings etwas ſonderbaren Uebergang von dem logiſchen Begriff zum Object zu rechtfertigen und zu erklären, müſſen wir Hegel ſelbſt überlaſſen, der darüber in der „Encyclopädie" Folgendes ſagt: „So fremdartig auf den erſten Anblick dieſer Uebergang vom Subject, vom Begriff überhaupt und näher vom Schluſſe — beſonders wenn man nur den Verſtandesſchluß und das Schließen als ein Thun des Bewußtſeins vor ſich hat — in das Object ſcheinen mag, ſo kann es zugleich nicht darum zu thun ſein, der Vorſtellung dieſen Uebergang plauſibel machen zu wollen. Es kann nur daran erinnert werden, ob unſre gewöhnliche Vorſtellung von dem, was Object genannt wird, ungefähr Dem entſpricht, was hier die Beſtimmung des Objects ausmacht. Unter Object aber pflegt man nicht blos ein abſtractes ſeiendes oder exiſtirendes Ding oder ein Wirkliches überhaupt zu verſtehen, ſondern ein concretes, in ſich vollſtändiges, ſelbſtſtändiges; die Vollſtändigkeit iſt die Totalität des Begriffs. Daß das Object auch Gegenſtand und einem Andern Aeußeres iſt, dies wird ſich nachher beſtimmen, inſofern es ſich in den Gegenſatz zum Subjectiven ſetzt; hier, zunächſt als Das, worein der Begriff aus ſeiner Vermittlung übergegangen iſt, iſt es nur unmittelbares, unbefangenes Object, ſo wie ebenſo der Begriff erſt in dem nachherigen Gegenſatze als das Subjective beſtimmt wird.

Ferner iſt das Object überhaupt das eine, noch weiter in ſich unbeſtimmte Ganze; die objective Welt überhaupt, Gott, das abſolute Object. Aber das Object hat ebenſo den Unterſchied an ihm, zerfällt in ſich in unbeſtimmte Mannigfaltigkeit (als objective Welt) und jedes dieſer Vereinzelten iſt auch ein Object, ein in ſich concretes, vollſtändiges, ſelbſtſtändiges Daſein.

Wie die Objectivität mit Sein, Existenz und Wirkung verglichen werden kann, so ist auch der Uebergang zur Existenz und Wirklichkeit (denn Sein ist das erste, ganz abstracte Unmittelbare) mit dem Uebergange zur Objectivität zu vergleichen. Der Grund, aus dem die Existenz hervorgeht, und das Reflexionsverhältniß, das sich zur Wirklichkeit aufhebt, sind nichts Anderes, als der noch unvollkommen gesetzte Begriff, oder es sind nur abstracte Seiten desselben — der Grund ist dessen nur wesenhafte Einheit, das Verhältniß nur die Beziehung von reellen, nur in sich reflectirt sein sollenden Seiten; — der Begriff ist die Einheit von beiden, und das Object nicht nur wesenhafte, sondern in sich allgemeine Einheit, nicht nur reelle Unterschiede, sondern dieselben als Totalität in sich enthaltend.“

Das Object enthält also in sich eine Vielheit von Theilen; es ist ein Zusammengesetztes. Diese Theile sind nun auf verschiedene Weise unter sich verbunden. Die drei Hauptformen dieser Verknüpfung der Theile sind: der Mechanismus, der Chemismus und die Teleologie.

Der Mechanismus beruht hauptsächlich auf der Anziehung und Abstoßung der verschiedenen Theile, ein Verhältniß, welches nicht nur in der Körperwelt, sondern auch in der moralischen und socialen Welt vorkommt und also überhaupt nur ein ganz allgemeines Gesetz des Sein ausdrückt.

Im Chemismus sind zwei entgegengesetzte Objecte vorhanden, die sich in ihrer Beziehung auf einander neutralisiren.

Endlich das teleologische Verhältniß der Dinge besteht darin, daß die Theile sich unmittelbar zu der Totalität und Einheit eines vollendeten Objects zusammenschließen, was uns dann in der äußerlichen, subjectiven Anschauung so er-

ſcheint, als ob die Natur nach beſtimmten Zwecken wirke, während es doch vielmehr die innerliche Selbſtentwicklung der Dinge iſt, welche auf dieſe Weiſe ein in ſich ſelbſt vollendetes Ganzes herſtellt. Der entſprechendſte Ausdruck für dieſe Totalität, dieſe organiſche Einheit der Theile und des Ganzen, des Allgemeinen und des Einzelnen, des Inhalts und der Form, des Begriffs und der Objectivität iſt: die Idee.

Die Idee ſtellt ſich uns wieder unter einer dreifachen Geſtalt dar: als Leben, als Erkennen und als abſolute Idee.

Die Idee als Leben offenbart ſich wieder in drei Acten, in dem Acte der organiſchen Reproduction, in dem Acte der Aſſimilation unorganiſcher Subſtanzen, und in dem Acte der Fortpflanzung der Gattung.

Die Idee als Erkennen oder Vernunft zeigt ſich ebenfalls in dem Beſtreben, alle die Stoffe, welche ihr von außen zugeführt werden, in ſich zu verarbeiten, ſich zu aſſimiliren und zu organiſiren. Zu dieſem Zweck faßt ſie die Einzelheiten der Erfahrung auf durch die Anſchauung und die Analyſe, verknüpft und geſtaltet ſie dieſelben durch die ſynthetiſchen Acte der Reflexion, die Erklärungen, die Eintheilungen, die Schlüſſe u. ſ. w. Gleichzeitig entwickelt ſie ſich als praktiſche Thätigkeit, als Wollen; zuletzt aber faßt ſie alle dieſe einzelnen Aeußerungen in einen einzigen Act der Selbſtentwicklung zuſammen, durch welchen Das, was ſie von außen empfing, aus ihr ſelbſt, in einem organiſchen Proceſſe, unter der Geſtalt eines abſoluten Syſtems oder der abſoluten Idee hervorgeht.

So iſt der Lauf vollbracht, den der Begriff in ſeiner dialektiſchen Entwicklung innerhalb der Logik zu machen hatte; er iſt durch alle logiſche Formen hindurchgegangen und hat

ſich dadurch zugleich erweitert und zur Einheit mit ſich ſelbſt zuſammengeſchloſſen. Nachdem der Begriff alle dieſe logiſche Formen aus ſich entwickelt und gleichſam in ſich ſelbſt wieder zurückgenommen hat, muß er ſich nun eine äußere, materielle Exiſtenz geben; er muß ſich gleichſam ſelbſt erſchließen oder, wie Hegel es ausdrückt, ſich als Natur frei aus ſich entlaſſen. Hiermit beginnt alſo eine neue Entwicklungsreihe für das Sein oder den Begriff; die Darſtellung dieſer Entwicklungen iſt: die Naturphiloſophie.

Naturphiloſophie.

Die Natur iſt die Erſcheinung der Idee unter zufälligen, wandelbaren Formen, gleichſam in ihrer Vereinzelung, ihrem Zerfallenſein, in einer Maſſe zerſtreuter Bildungen, die auf der einen Seite den Charakter der Nothwendigkeit, der vernünftigen Beſtimmung, der organiſchen Totalität, auf der andern Seite aber den der gleichgültigen Zufälligkeit und der unbeſtimmbaren Regelloſigkeit an ſich tragen. Jedes Gebild der Natur exiſtirt für ſich, unabhängig von dem andern. Zwar ſtehen ſie insgeſammt in beſtimmten Verhältniſſen der Verknüpfung und Wechſelwirkung; allein ſie bilden bei Weitem keine ſo regelmäßige, organiſche Aufeinanderfolge, wie die verſchiedenen Entwicklungsſtufen des Geiſtes. Zwar iſt auch die Natur eine große Entwicklungsreihe, und die verſchiedenen Naturgebilde ſtellen eben ſo viele Acte oder Stufen der Selbſtentwicklung des allgemeinen Bildungsprinzips oder der Idee dar; doch darf man dies nicht ſo verſtehen, als ob dieſe verſchiedenen Stufen der Naturbildung wirklich und natürlich eine aus der andern erzeugt würden, z. B. die Pflanzen aus den lebloſen Elementen, die Thiere aus den Pflanzen. Eine

Metamorphoſe der Natur in dieſem Sinne giebt es nicht; nur im Allgemeinen läßt ſich der Begriff der Entwicklung in der Natur nachweiſen, und an den einzelnen Naturweſen findet allerdings eine Metamorphoſe, d. h. ein Uebergang von einer unvollkommneren Daſeinsform zu einer vollkommneren ſtatt, vermöge der Herausbildung ihres inneren Keims und der Anbildung äußerer Stoffe. Auch iſt ſelbſt die Regelmäßigkeit und der Fortſchritt, welchen wir in der Natur anzunehmen begriffsmäßig berechtigt ſind, an den einzelnen Gebilden keineswegs immer mit vollkommener oder auch nur annähernder Sicherheit nachzuweiſen. Gerade der unendliche Reichthum und die Mannigfaltigkeit der Formen ſo wie die Zufälligkeit in ihrer äußeren Anordnung (die man fälſchlich oftmals als die hohe Freiheit der Natur, als die Göttlichkeit derſelben oder in derſelben geprieſen hat,) zeugt vielmehr von der Ohnmacht der Natur, das allgemeine, ihren Bildungen zu Grunde liegende Geſetz überall im Einzelnen feſtzuhalten. Dieſe Ohnmacht der Natur iſt es, wie Hegel bemerkt, welche der Philoſophie Grenzen ſetzt und es ihr unmöglich macht, die Einzelheiten und Zufälligkeiten, welche die Naturbetrachtung überall entdeckt, auf ſtreng dialektiſche Weiſe aus dem Begriff, d. h. aus dem allgemeinen Geſetze zu entwickeln. „Spuren der Begriffsſtimmung," ſagt Hegel, „werden ſich allerdings bis in das Particulärſte hinein verfolgen, aber dieſes ſich nicht durch ſie erſchöpfen laſſen. Die Spuren dieſer Fortleitung und dieſes inneren Zuſammenhangs werden den Betrachter oft überraſchen, aber Demjenigen insbeſondere überraſchend oder vielmehr unglaublich ſcheinen, der in der Natur wie in der Menſchengeſchichte nur Zufälliges zu ſehen gewohnt iſt. Aber man hat darüber mistrauiſch zu ſein, daß ſolche Spur nicht für Totalität der Beſtimmung der Gebilde genommen werde. In der Ohnmacht der Natur, den Begriff in ſeiner

Ausführung festzuhalten, liegt die Schwierigkeit und in vielen Kreisen die Unmöglichkeit, aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Klassen und Ordnungen zu finden.

Die Natur vermischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittle und schlechte Gebilde, welche immer Instanzen gegen jede feste Unterscheidung abgeben, selbst innerhalb bestimmter Gattungen (z. B. des Menschen) durch Misgeburten, die man einerseits dieser Gattung zuzählen muß, denen andrerseits aber Bestimmungen fehlen, welche als wesentliche Eigenthümlichkeit dieser Gattung anzusehen wären. Um dergleichen Gebild als mangelhaft, schlecht, misförmig betrachten zu können, dafür wird ein fester Typus vorausgesetzt, der aber nicht aus der Erfahrung geschöpft werden könnte, denn diese eben giebt auch jene sogenannten Misgeburten, Misförmigkeiten, Mitteldinge u. s. f. an die Hand; er setzt vielmehr die Selbstständigkeit und Würde der Begriffsbestimmung voraus.“

Hegel betrachtet die Natur keineswegs mit derselben religiösen Begeisterung, wie es die Anhänger der frühern Naturphilosophie aus der Schule Schellings thaten. Er sieht in ihr Nichts, als eine vorbereitende Stufe des Geistes, als eine äußerliche und vergängliche Form, durch welche dieser hindurchgeht, um zu seinem höheren, absoluten Sein zu gelangen. Wenn daher Vanini sagte, daß ein Strohhalm hinreiche, um das Dasein Gottes zu erkennen, so ist, nach Hegels Ansicht, jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen, das Spiel seiner zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnißgrund für Gottes Dasein, als irgend ein einzelner Naturgegenstand. Ja, wenn selbst die geistige Zufälligkeit, die Willkühr bis zum Bösen fortgeht, so ist dies noch ein unendlich Höheres, als das gesetzmäßige Wandeln

der Gestirne oder die Unschuld der Pflanze; denn, was sich so verirrt, ist doch immer noch Geist.

Mit einem Wort also, die Natur und ihre Bildungen sind nicht der Zweck, sondern nur das Mittel des Geistes, und der Mensch, als Repräsentant dieses Geistes, hat das Recht und die Bestimmung, sich der Kräfte und Stoffe der Natur zu bedienen für die Erreichung des großen Endzwecks seines Daseins, für die Entwicklung seiner Vernunft, für die Civilisation.

Die Entwicklung der Natur geht nach drei Hauptstufen vor sich; es sind dies: die Mechanik, die Physik und die Organik. Im Allgemeinen verfolgt die Naturentwicklung denselben Zweck, welcher überhaupt dem dialektischen Processe der Idee zu Grunde liegt, nämlich den der Herstellung einer Totalität durch Verbindung der Theile zur Einheit. In den ersten der genannten Stadien der Naturbildung wird dieser Zweck nur sehr unvollständig erreicht, indem dort, im Reiche des Mechanischen, jeder Theil der Materie getrennt von den andern Theilen, vereinzelt, für sich besteht, und diese ganze Masse von Atomen durch Nichts verbunden wird, als durch eine äußere Gewalt, die Schwere. Die Physik dagegen betrachtet die Natur als einen Complex von Individuen, deren jedes ein selbstständiges Dasein hat, vermöge eines besonderen Bildungstriebes, die aber auch alle unter einander in einem Verhältniß der Wechselwirkung stehen. Das organische Leben endlich zeigt sich in der Entwicklung und Verknüpfung der getrennten und ungleichartigen Elemente zu einem in allen seinen Theilen harmonischen, belebten und beseelten Ganzen, dem wahren Abglanz der göttlichen Ideen.

Die Mechanik zerfällt wieder in drei Theile, in die Theorie von Raum und Zeit, in die Theorie der Materie und Bewegung, oder die endliche Mechanik, und

in die Theorie der freien Bewegung oder die absolute Mechanik.

Die beiden allgemeinsten Formen, unter denen wir die Natur betrachten, sind die des Nebeneinanderseins ihrer einzelnen Theile und des Nacheinanderseins der einzelnen Acte ihrer schöpferischen Thätigkeit, d. h., mit andern Worten, die Ideen von Raum und Zeit. Raum und Zeit sind continuirliche Größen, d. h. ihre Theile sind durch keine bestimmten Eigenschaften von einander unterschieden, sondern bilden ein gleichartiges Ganzes. Der Raum hat drei Dimensionen, die Länge, Breite und Höhe; ferner drei verschiedene Hauptformen oder Bestimmungen, nach denen er sich darstellt; es sind dies der Punkt, die Linie und die Fläche, von denen sich immer Eines dialektisch aus dem Andern entwickelt — die Linie aus dem Punkte, gleichsam als dessen Negation, d. h. als der Fortgang über den Punkt hinaus; die Fläche wieder als die Negation der Linie und zugleich als Wiederherstellung der räumlichen Einheit und Totalität, als die einen bestimmten Raum umschließende Oberfläche.

Die Zeit hat ebenfalls drei Momente, die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft.

Die Wissenschaft vom Raume ist die Geometrie. Eine ähnliche Wissenschaft von der Zeit giebt es nicht, weil die einzelnen Momente der Zeit nicht, wie die des Raumes, fixirt sind, sondern fortwährend eines in das andere übergehen. Doch können wir auch diese Zeitmomente fixiren durch die Zahl, und dann erhalten wir eine Wissenschaft der Zahlen, die Arithmetik.

Raum und Zeit sind bei Hegel aber keineswegs bloße Abstractionen ohne Realität, sondern Hegel betrachtet dieselben als zwei eben so reelle und nothwendige Momente oder Elemente der Naturentwicklung, wie die Schwere, oder die

Attraction u. ſ. w. Zum Beweis deſſen führt Hegel folgendes Beiſpiel an. Ein Ziegel, ſagt er, tödtet einen Menſchen nicht, wenn er auf deſſen Haupt gelegt wird, wohl aber, wenn er aus einer beträchtlichen Höhe auf ihn herabfällt. Hier ſehen wir alſo deutlich, daß Raum und Zeit, die beiden Factoren der Bewegung des Ziegels, eine Wirkung hervorbringen, welche der materielle Gegenſtand allein ohne ſie nicht hervorgebracht haben würde. Aus dieſer Anſicht Hegels wird es erklärlich, wie er die Materie als das Product eines Zuſammenwirkens von Raum und Zeit, ihres gegenſeitigen Ineinanderübergehens und der daraus erzeugten Bewegung betrachten konnte.

Die Grundverhältniſſe oder Beſtimmungen der Materie ſind: die Repulſion, die Attraction und die Schwere. Vermöge der Repulſion beſtehen die einzelnen Theile der Materie außereinander, jeder für ſich, ſelbſtſtändig. Durch die Attraction dagegen iſt die Materie ein continuirliches Ganzes. Die Schwere endlich vereinigt die beiden Momente der Continuität und der Einzelheit in ſich, indem ſie eine Mehrheit von Theilen um einzelne Mittelpunkte gruppirt und ſomit eine Mannigfaltigkeit von Maſſen oder Körpern ſchafft. Die weiteren Beſtimmungen, nach welchen alle Veränderungen in der Materie vor ſich gehen, ſind: das Geſetz der Trägheit, der Stoß und der Fall.

Eine höhere Stufe der Entwicklung ſtellt ſich dar in der freien Bewegung, wie ſie in dem Syſteme der Himmelskörper ſtattfindet und deren Factoren die Centrifugal- und Centripetalkraft ſind. Hegel hat verſucht, die Geſetze der freien Bewegung, wie ſie von Keppler aufgeſtellt worden ſind, auf ſpeculativem Wege zu begründen und zu erklären.

Der zweite Theil der Naturphiloſophie, die Phyſik, handelt von der individualiſirten Materie, und zwar zuerſt von

der allgemeinen Individualität oder den unmittelbaren, freien physischen Qualitäten; sodann von der besondern Individualität oder der Beziehung der Form der Körper auf die Schwere; endlich, von der totalen oder freien Individualität, d. h. der Selbstgestaltung der Materie und ihrer verschiedenen Gesetze.

Unter freien physischen Qualitäten versteht Hegel die einfachsten, ursprünglichsten Formen, unter denen der Gestaltungs- oder Individualisationsproceß der Materie vor sich geht. Als solche nennt er: die himmlischen Körper, als physisch bestimmte, die physischen Elemente und den meteorologischen oder elementarischen Proceß, durch welchen zunächst die Erde als Individualität hervorgebracht wird.

Die erste qualificirte Materie ist das Licht, welches wieder, als selbstständig Daseiendes gedacht, sich unter drei Formen darstellt, als Sonne (reines Licht), als Mond und Komet (Körper des Gegensatzes, und zwar 1) Körper der Starrheit, 2) Körper der Auflösung), endlich als Planet (Körper der Individualität).

Die physischen Elemente sind: die Luft, das Feuer, das Wasser und die Erde; die Luft als das allgemeinste, über Alles sich verbreitende; Feuer und Wasser als die Elemente des Gegensatzes, das Feuer als das unruhige und verzehrende, das Wasser als das neutrale; die Erde endlich als das individuelle Element, welches zugleich, als Totalität, die Einheit und Basis aller Elemente ist und an welchem sich der elementarische Proceß entwickelt, der Kampf der Elemente in und auf der Erde, Stürme, Ungewitter, Vulcane u. s. w., in denen sich aber doch die Erde bei allem Wechsel ihrer Formen als reale Individualität erhält.

Der zweite Theil der Physik handelt von den besonderen Formen der Individualisation oder Gestaltung der Materie, von der Schwere, der Cohäsion, dem Klange und der Wärme.

Schwere und Cohäſion ſind die Bildungsprinzipien der Dichtigkeit der Körper, in dem Klange und der Wärme dagegen offenbart ſich deren Expanſivkraft.

Die weiteren Formen der Geſtaltung ſind nun: zuerſt die Geſtalt im Allgemeinen. Dieſe ſtellt ſich dar theils als noch formloſe Geſtalt, einerſeits in dem Extrem der Punktualität, der Sprödigkeit, andrerſeits in dem Extreme der ſich kugelnden Flüſſigkeit. Sodann aber geht dieſe unentwickelte Geſtalt durch einen fortgeſetzten Geſtaltungsproceß in eine beſtimmtere Form, die lineare, über, in welcher die verſchiedenen Punkte durch ihre gemeinſame Beziehung zu einander oder durch eine über alle verbreitete Kraft, den Magnetismus, zuſammengehalten werden. Drittens endlich erſcheint als das letzte Product dieſes geſtaltenden Prinzips, die Kryſtallform, in welcher der Körper als eine ſelbſtſtändige, nach außen abgeſchloſſene, innerlich gleichartige oder continuirliche Geſtaltung hervortritt.

Als ſolche nun tritt der Körper in mannigfache Verhältniſſe, theils zu den freien phyſiſchen Qualitäten, theils zu andern Körpern. Es entſtehen hieraus die verſchiedenen Erſcheinungen der Strahlenbrechung, des Geruchs und Geſchmacks, der Elektricität und des chemiſchen Proceſſes mit ihren vielen beſonderen Eigenthümlichkeiten. Als die höchſte Stufe des Geſtaltungsproceſſes aber erſcheint der Organiſationsproceß, oder, wie ihn Hegel nennt, der unendliche, ſich ſelbſt anfachende und unterhaltende Proceß, welcher das ſelbſtſtändige Daſein der unorganiſchen Geſtaltungen aufhebt, ſie als Elemente ſeiner eigenen inneren Entwicklung in ſich hereinzieht und zu organiſchen Momenten einer höheren Individualität erhebt. Dieſe organiſche Individualität unterſcheidet ſich von allen früheren Individualiſationsformen dadurch, daß ſie eine erfüllte, ſelbſtiſche, ſubjective iſt, die das Prinzip ihres Daſeins in ſich ſelbſt hat, als ihr Leben.

Die organiſche Individualität erſcheint in dreifacher Form; erſtens, als Geſtalt, das allgemeine Bild des Lebens, der geologiſche Organismus; zweitens, als beſondere, formelle Subjectivität, der vegetabiliſche; drittens, als einzelne, concrete Subjectivität, der animaliſche Organismus.

Die Erde läßt ſich betrachten als ein großer Organismus oder als das allgemeine Syſtem der individuellen Körper, Leben in ſich tragend und verbreitend, doch ſelbſt keine lebendige Individualität. Dieſer Lebensproceß auf der Erde giebt ſich kund theils in der Bildung der Gebirge und der Metalle, theils in der Erzeugung einer Menge niederer Lebensformen, der Flechten, Polypen und Infuſorien, in denen das Leben gleichſam nur vorübergehend in einzelnen Punkten anſetzt, bevor es ſich zu einem wirklichen belebten Ganzen concentrirt.

Der vegetabiliſche Organismus erhält und entwickelt ſich durch einen dreifachen Proceß, den Geſtaltungsproceß, durch welchen die Pflanze ihre Ernährungszuflüſſe in die ſpezifiſche Natur ihrer Art verwandelt und die innerlich umgebildete Flüſſigkeit, den Lebensſaft, wieder in den einzelnen organiſchen Gebilden nach außen treibt. Hierdurch entſteht ein innerer Kreislauf in der Pflanze, deſſen Wirkung das Wachsthum derſelben und die Production eines neuen Pflanzenindividuums, die Knospe, iſt. Der Geſtaltungsproceß iſt unmittelbar mit dem zweiten, dem nach außen ſich ſpezificirenden Proceſſe, verknüpft. Die Pflanze ſtrebt mit ihren Bildungen, ihren Wurzeln und Blättern den äußeren Elementen, der Erde und dem Waſſer, der Luft und dem Licht entgegen, durch welche ſie angeregt wird und von denen ſie die ſpezifiſche Befeuerung und Bekräftigung, die Gewürzhaftigkeit, Geiſtigkeit des Geruchs und Geſchmacks, Glanz und Tiefe der Farbe, Gedrungenheit und Kräftigkeit der Geſtalt empfängt. In dem

Gattungsproceß endlich, der das Wachsthum des Pflanzenindividuums hemmt und deſſen Ausbreitung wieder in einen einzigen Punkt, die Blüthe und den Fruchtkeim, zuſammenfaßt, kehrt der vegetabiliſche Organismus gleichſam in ſich ſelbſt zurück.

Was der Pflanze noch fehlt, Das hat das Thier, die Selbſtbewegung. Mit dieſer verbunden iſt die Stimme, als die Aeußerung des höheren, belebenden Prinzips, der Seele; ferner die animaliſche Wärme als fortdauernder Auflöſungsproceß der Cohäſion und des ſelbſtſtändigen Beſtehens der Theile, unterbrochene Intusſusception, als ſich individualiſirendes Verhalten zu einer individuellen, unorganiſchen Natur, vornehmlich aber Gefühl, als die Bethätigung eben jenes höheren Lebensprinzips, welches eine Einheit und Einzelheit gegen die äußeren Einflüſſe energiſcher zu behaupten weiß, als dies die Pflanze vermochte. So kündigt ſich das Thier an als Uebergang von dem blos materiellen zu dem ideellen Leben, von der Natur zum Geiſt. Die Lebensäußerungen des Thieres ſind dreifache, die der Senſibilität, die der Irritabilität und die der Reproduction. Jedes dieſer Elemente des thieriſchen Lebens iſt repräſentirt durch ein vollſtändiges Syſtem, und dieſe drei Syſteme, das Nerven-, Blut- und Verdauungsſyſtem, wirken wiederum organiſch in und mit einander und vollziehen in dieſem Zuſammenwirken den thieriſchen Geſtaltungsproceß. Nächſtdem aber iſt das thieriſche Leben auch nach außen gewendet, und zwar zunächſt theoretiſch, entſprechend der innern Bewegung der Senſibilität, als beſtimmtes Gefühl, welches ſich wiederum in eine Mehrheit von Sinnen ſpaltet, analog den Stufen des unorganiſchen Lebens. Es giebt nämlich, erſtens, einen Sinn der mechaniſchen Sphäre, der Schwere, der Cohäſion und ihrer Veränderung, der Wärme, das Gefühl als ſolches; zweitens, die Sinne

des Gegenſatzes, nämlich der Luft und des Waſſers, Geruch und Geſchmack; drittens, den Sinn der Idealität, theils als Manifeſtation des äußerlichen, für Aeußerliches — des Lichtes und der Farbe — theils als Manifeſtation der Innerlichkeit, die ſich als ſolche in ihrer Aeußerung kundgiebt — des Tones —, Geſicht und Gehör. Das Thier hat aber auch ein praktiſches Verhältniß zu der äußeren, unorganiſchen Natur, das Gefühl des Mangels und den Trieb, ihn aufzuheben, Beides erregt durch ein äußeres Object. Dadurch, daß der Trieb auf die Erhaltung des Daſeins und der Thätigkeit des Individuums, welchem derſelbe inwohnt, gerichtet iſt, erhält er den Charakter einer Art von Zweckthätigkeit; er wird Inſtinct. Der Inſtinct iſt die auf bewußtloſe Weiſe wirkende Zweckthätigkeit. Vermöge dieſes Triebes nun vollzieht das Thier die Aſſimilation der äußeren, unorganiſchen Naturweſen und deren Aufnahme in ſeinen eigenen Organismus durch die mannigfachen Proceſſe des Athmens, der Verdauung, der Bluterzeugung u. ſ. w. Indem ſich auf dieſe Weiſe das Individuum reproducirt, erhält es in ſich zugleich auch die Gattung. Dieſe Fortpflanzung der Gattung geſchieht bei dem Thiere durch einen beſonderen Proceß, den Proceß der Begattung, dem das Geſchlechtsverhältniß zu Grunde liegt. Während auf dieſe Weiſe die Gattung ſich immerfort erneuert, gehen die Individuen, welche im Proceß der Begattung ihre Beſtimmung erfüllt haben, entweder durch Krankheiten oder durch den Kampf mit anderen, ihnen feindſeligen Individuen ihrer Gattung dem Tode entgegen. Der Tod des natürlichen Individuums iſt die letzte Stufe der allgemeinen Naturentwicklung, welche es zu nichts Höherem zu bringen vermag, als zu dieſer gleichförmigen Wiederholung derſelben Gattungen und Arten, ohne einen eigentlichen Fortſchritt. Ein ſolcher Fortſchritt wird erſt gewonnen in dem

Durchbrechen der beschränkten Sphäre der Natürlichkeit, in dem Uebergange zu der höchsten und letzten Stufe des allgemeinen Weltprocesses, dem Reiche des Geistes.

Philosophie des Geistes.

Der Geist, sagt Hegel, ist die Wahrheit der Natur; d. h. mit andern Worten, der Geist ist die Spitze und der Abschluß des großen Entwicklungsprocesses, von welchem die Natur blos eine relative, untergeordnete Stufe, gleichsam die Vorbereitung oder den Eingang bildet. Der Geist ist also in gewisser Hinsicht anzusehen als ein Product der Natur; seine Entwicklung geht nur mit Hülfe der natürlichen, materiellen Elemente vor sich, die er sich aneignet und anbildet; allein zugleich ist er der Natur entgegengesetzt, denn sein Wesen besteht in der Einfachheit und Selbstgleichheit, während die Natur eine Mannigfaltigkeit vereinzelter und aus einander fallender Formen darstellt. Das Wesen des Geistes besteht in der Freiheit; der Geist ist nicht, wie die Natur, einer starren Nothwendigkeit unterworfen; seine Entwicklung ist nicht an den engen Kreis streng begrenzter Formen gebunden, sondern sie ist frei und unendlich. Für den Geist ist Sein und Sich entwickeln, Sein und Thätigkeit Eins und Dasselbe; das innere Gesetz seines Wesens ist der Fortschritt. Die Formen des geistigen Lebens bilden ein organisches System, eine stetige, ununterbrochene Reihe, in welcher jede Form sich unmittelbar auf das einfache Wesen des Geistes zurückbezieht und die einfachsten Formen die höchsten und entwickeltsten, gleichsam im Keime, in sich enthalten. So z. B. schließt das Gefühl und der Trieb schon die höheren Formen des sittlichen und religiösen Lebens, wenn auch nur in ihren rohesten Anfängen, in sich.

Als höchste Entwicklungsstufe der Idee betrachtet, läßt sich der Geist definiren als die sich selbst erkennende und begreifende Idee.

Der Geist stellt sich dar unter drei verschiedenen Formen oder auf drei verschiedenen Stufen seiner Entwicklung: als subjectiver, objectiver und absoluter Geist. Hegel giebt von diesen drei Formen des Geistes folgende Erklärung:

Der subjective Geist ist der Geist in der Form der Beziehung auf sich selbst, wobei er innerhalb seiner, die ideelle Totalität der Idee hat, d. h. wobei das, was sein Begriff ist, für ihn wird und ihm sein Sein dies ist, bei sich, d. i. frei zu sein.

Der objective Geist ist der Geist in der Form der Realität, als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandne Nothwendigkeit ist.

Der absolute Geist ist der Geist in an und für sich seiender und ewig sich hervorbringender Einheit der Objectivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs, — „der Geist in seiner absoluten Wahrheit."

Die beiden ersten Formen des Geistes, der subjective und der objective Geist, bilden zusammen die Sphäre des endlichen Geistes; der absolute Geist dagegen ist der Geist in seiner wahren Unendlichkeit. Die Formen des endlichen Geistes stehen mehr oder weniger in Widerspruch mit seiner Freiheit und Einheit; nur der absolute Geist gelangt zur vollkommnen Verwirklichung des Zwecks seines Daseins, zur vollkommnen Entwicklung seines unendlichen Wesens durch eine absolut freie Thätigkeit.

Die Lehre vom subjectiven Geist, umfaßt drei Wissenschaften: die Anthropologie, deren Gegenstand der Geist als Seele oder Naturgeist ist; die Phänomenologie des Geistes oder die Darstellung der verschiedenen Formen und

Phaſen des Bewußtſeins; endlich, die Pſychologie, welche von dem Geiſt als wirklichem Subject handelt.

Die Seele iſt der einfache Keim, in welchem alle künftige Formen oder Entwicklungsſtufen des Geiſtes verborgen ſchlummern, um daraus, eine nach der andern, hervorzutreten, kraft jener treibenden Macht, welche das innere Weſen des Geiſtes bildet. Die Seele iſt einestheils eine Totalität, in welcher alle die vereinzelten und zerſtreuten Momente der Natur ſich zur Einheit zuſammenſchließen; andrentheils aber iſt ſie die einfache Baſis oder der Ausgangspunkt für das Leben des Geiſtes. Die gewöhnlichen Fragen nach der Materialität oder Immaterialität der Seele, nach ihrem Verhältniß zum Körper u. ſ. w. haben keinen rechten Sinn, da es überhaupt keinen qualitativen Unterſchied zwiſchen Materialem und Immateriellem giebt, ſondern nur einen Unterſchied des Grades. Die Seele entwickelt ſich aus dem Materiellen heraus und auf einer materiellen Grundlage; allein eben indem ſie dieſe materiellen Elemente entwickelt, vergeiſtigt ſie dieſelben, erhebt ſie zu einem höheren, idealen Daſein. Ebenſo iſt die Seele nicht etwas dem Körper Fremdes, in ihn Hineingetragenes, ſondern ſie iſt das Lebens- und Thätigkeitsprinzip des Körpers.

Die Anthropologie betrachtet die Seele unter drei Geſichtspunkten; zuerſt, als Theil der Natur oder, wie es Hegel ausdrückt, in ihrer unmittelbaren Naturbeſtimmtheit, als die nur ſeiende, natürliche Seele; zweitens, als fühlende Seele, wie ſie ſich, als ein beſonderes, individuelles Weſen, von der Natur ablöſt und in ſich ſelbſt concentrirt; drittens endlich, als wirkliche, mit ihrer Leiblichkeit aufs Innigſte verwachſene Seele.

Die Seele des Menſchen trägt die unverkennbaren Spuren ihres natürlichen Urſprunges und ihrer fortdauernden inni-

gen Beziehung zur Natur an ſich. Der Menſch empfindet auf das Lebhafteſte den Einfluß der klimatiſchen, meteorologiſchen und ſonſtigen natürlichen Veränderungen; er lebt gleichſam das allgemeine planetariſche Leben mit, — „ein Naturleben," bemerkt Hegel, „das in ihm zum Theil nur zu trüben Stimmungen kommt". Dieſes allgemeine planetariſche Leben des Naturgeiſtes zerfällt, analog den beſtimmten Unterſchieden der Erde, in die beſondern Naturgeiſter, die im Ganzen die Natur der geographiſchen Welttheile ausdrücken und auf denen die Racenverſchiedenheit der Menſchen beruht. Dieſe Unterſchiede verzweigen ſich ferner in die Particularitäten der Localgeiſter, die ſich in Lebensart, Beſchäftigung, körperlicher Bildung und Dispoſition, noch mehr aber in der innern Tendenz und Befähigung des intelligenten und ſittlichen Charakters der Völker ausſprechen. Zuletzt aber vereinzelt ſich die Seele zum individuellen Subject mit ſeinen mannigfachen Verſchiedenheiten des Temperaments, Talents, Charakters, der Phyſiognomie und anderen Dispoſitionen und Idioſynkraſien, wie ſie den Familien und den Einzelnen eigen zu ſein pflegen.

An dem Individuum ſelbſt wiederholt ſich nun abermals die Verſchiedenheit der natürlichen Beſtimmungen, und zwar unter der Form natürlicher Veränderungen oder Entwicklungsmomente. Dergleichen ſind: der Verlauf der Lebensalter, der Unterſchied der Geſchlechter, der Wechſel entgegengeſetzter natürlicher Functionen der Seele, wie z. B. des Schlafens und des Wachens u. ſ. w.

Selbſt in der Empfindung, dem erſten Anſatze des ſelbſtſtändigen, geiſtigen Lebens im Individuum, iſt die Seele noch faſt ganz an die Natur hingegeben. Die Empfindung iſt, wie Hegel ſagt, „die Form des dumpfen Webens des Geiſtes in ſeiner bewußt- und verſtandloſen Individualität." Im

Empfinden eignet sowohl die Seele sich das Aeußerliche an, verwandelt es in ein Inneres, Ideales, als auch, andrerseits, das ihr innerlich Angehörige gleichsam aus ihr heraustritt, verkörpert und so von ihr empfunden wird. So ist also das Empfinden begründet in der steten Wechselwirkung zwischen dem Leiblichen und dem Geistigen, dem Inneren und dem Aeußeren; oder, wie Hegel es ausdrückt, „das Empfinden ist das gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit." Insofern dasselbe in einem Aufnehmen des von außen gegebenen Stoffs besteht, wird es vermittelt durch die verschiedenen Sinne. Die andere Richtung des Empfindens, „die Richtung der sich verleiblichenden Besonderung der einfachen Innerlichkeit der Seele," wie es Hegel bezeichnet, soll darin ausgesprochen sein, daß z. B. Zorn und Muth in der Brust, im Blute, im irritabeln Systeme, dagegen Nachdenken, geistige Beschäftigung im Kopfe, dem Centrum des sensibeln Systems, empfunden werden und daß von der Seele heraus die Thräne, die Stimme, Lachen, Seufzen und viele andere Particularisationen sich bilden, die gegen das Pathognomische und Physiognomische zu liegen.

Zeigt uns die Empfindung die Seele noch in einer fast gänzlichen Abhängigkeit von der Außenwelt, ihrer natürlichen Basis, so stellt sich in dem Gefühl schon mehr die Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit derselben dar. Die Seele als fühlende ist nicht mehr blos natürliche, sondern innerliche Individualität, d. h. sie schließt sich in sich selbst ab, behauptet sich als besonderes Individuum, gegenüber der Natur. Die verschiedenen Entwicklungsstufen des Gefühls beruhen auf der geringern oder größern Selbstständigkeit, welche in ihnen hervortritt. Zunächst nämlich ist das fühlende Individuum ebenfalls wieder einem fremden Einfluß hingegeben; nur daß dies nicht der Einfluß der körperlichen Außenwelt, sondern der

eines andern Individuums ist. Einem solchen Einfluß unterliegt z. B. das Kind im Mutterleibe. Die Mutter ist gleichsam der Genius des Kindes, das eigentliche Selbst desselben, welches in ihm lebt und wirkt und seine eigenen Bewegungen ihm mittheilt. Aehnliche Beispiele eines solchen magischen Verhältnisses kommen auch in den Kreisen des bewußten Lebens vor, zwischen Freunden, Eheleuten, Familiengliedern u. s. w. Es kann sich dieses Verhältniß auch nach seinen beiden Seiten in einem und demselben Individuum darstellen, indem nämlich einestheils ein allgemeines Gefühlsleben vorhanden ist, bestehend in dem bewußtlosen Naturell, dem Temperament u. s. w., andrestheils aber eine bestimmte Richtung dieses Gefühls, ein bestimmter Charakter dem Individuum beiwohnt, den man dann ebenfalls, insofern er jenes bewußtlose Gefühlsleben beherrscht und zu thätigen Aeußerungen anregt, den Genius des Menschen, auch wohl das Herz oder Gemüth genannt hat.

Eine ganz besondere Form dieses Gefühlslebens ist, der magnetische Somnambulismus und die mit ihm verwandten Zustände, wobei nämlich die Aeußerungen des unmittelbaren Gefühlslebens an die Selle der entwickelteren und vermittelteren Thätigkeit des Verstandes, der Beobachtung u. s. w. treten, das Individuum also unmittelbar Dasjenige schaut, was im gesunden Zustande das Denken durch eine Menge vermittelter Operationen sich nahe bringen muß. Allein freilich ist hierbei das Individuum auch allen Täuschungen und Zufälligkeiten des Fühlens und Einbildens preis gegeben, wozu noch kommt, daß das Individuum in diesem Zustande gänzlich unter der Macht eines Andern, des Magnetiseurs, steht und also auch dessen Empfindungen und Gedanken ununterschieden als seine eigenen in sich aufnimmt.

Schon aus dem Angeführten ergiebt sich, daß die Ansicht Hegels von dem Somnambulismus diesen weit weniger

günſtig iſt, als diejenige, welche ſich in der naturphiloſophiſchen Schule ausgebildet hatte. Hegel ſagt aber auch ausdrücklich, daß es verkehrt ſei, den Somnambulismus als einen höheren, vollkommneren Zuſtand des geiſtigen Lebens anzuſehen, oder gar von ihm wichtige Entdeckungen über die höchſten Wahrheiten zu erwarten. „Im Somnambulismus," ſagt Hegel, „tritt nur der Kreis der individuell beſtimmten Welt, der particulären Intereſſen und beſchränkten Verhältniſſe ins Bewußtſein. Wiſſenſchaftliche Erkenntniſſe oder philoſophiſche Begriffe und allgemeine Wahrheiten erfordern einen andren Boden, das zum freien Bewußtſein aus der Dumpfheit des fühlenden Lebens entwickelte Denken. Es iſt thöricht, Offenbarungen über Ideen vom ſomnambulen Zuſtande zu erwarten. Es iſt nicht auszumachen, ob Deſſen, was die Hellſehenden richtig ſchauen, Mehr iſt, oder Deſſen, in dem ſie ſich täuſchen. Abgeſchmackt aber iſt, das Schauen dieſes Zuſtandes für eine Erhebung des Geiſtes und für einen wahrhafteren, in ſich allgemeiner Erkenntniß fähigen Zuſtand zu halten."

Allen dieſen Zuſtänden, in denen das Individuum mit ſeinem Gefühlsleben ſich mehr paſſiv verhält und gleichſam das eigentliche Centrum ſeines Bewußtſeins außer ſich hat, ſtehen andere gegenüber, in denen daſſelbe ſein Gefühl ſtreng in ſich abſchließt, ſich von dem allgemeinen Bewußtſein, welches es mit Andern theilen würde, abſondert und dieſes beſondere Selbſtgefühl zum ausſchließlich Beſtimmenden in ſeinem Denken und Thun erhebt. Auch dieſer Zuſtand iſt ein krankhafter; er wird in ſeiner höchſten Ausbildung zur Verrücktheit. Die entgegengeſetzte Thätigkeit, durch welche die Seele alle dieſe beſonderen Zuſtände, Eindrücke, Richtungen u. ſ. w. ihrem allgemeinen Weſen ein- und unterordnet, ſo daß ſie ungehemmt von einer ſolchen Beſonderheit zur andern übergeht,

ist die Gewohnheit. So z. B. verlieren unsre Triebe dadurch ihre störende Macht über uns, daß sie uns zur Gewohnheit werden, daß wir sie regelmäßig befriedigen.

Die letzte Stufe des Seelenlebens bezeichnet Hegel mit dem Ausdruck: wirkliche Seele. „Als wirkliche Seele," sagt er, „ist die Seele in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit ein einzelnes Subject für sich; der Leib und dessen Formen sind das Zeichen, in denen sich die Seele ausspricht."

Zunächst an diese höchste Stufe des Seelenlebens, als des ersten Stadiums der geistigen Entwicklung, grenzt das Bewußtsein. Auf der Stufe des Bewußtseins ist der Geist Ich, d. h. seiner selbst gewisses Wesen, dem sein Nicht-Ich oder das Object gegenüber steht. Das Ziel des Geistes, als bewußten, ist, die Gewißheit seiner selbst dadurch zur Wahrheit zu erheben, daß er den Gegensatz zwischen dem idealen Bewußtsein und der Realität der Gegenstände dieses Bewußtseins aufhebt, daß er sich selbst in seinem einfachen, identischen Wesen erfaßt. Die Stufen dieser Erhebung der Gewißheit zur Wahrheit bestehen darin, daß der Geist zuerst Bewußtsein überhaupt ist, welches einen Gegenstand als solchen hat; sodann Selbstbewußtsein, für welches das Ich selbst Gegenstand ist; drittens, Einheit des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, so daß der Geist den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst und sich selbst als an und für sich bestimmt anschaut, — Vernunft, der Begriff des Geistes.

Das Bewußtsein als solches hat abermals drei verschiedene Grade: das sinnliche Bewußtsein, die Wahrnehmung und den Verstand.

Das Selbstbewußtsein kündigt sich an als Begierde in seiner Richtung auf die körperliche Außenwelt; als anerken-

nendes Selbſtbewußtſein in dem Verhältniß eines Ich zu dem andern; endlich als allgemeines Selbſtbewußtſein, wo dieſe Anerkennung gegenſeitig iſt und der Einzelne durch ein Allgemeines mit allen übrigen Einzelnen zuſammenhängt, z. B. in der Familie, im Staat u. ſ. w.

Die Vernunft bildet den Uebergang aus der Sphäre des Bewußtſeins in die Sphäre des Geiſtes.

Der Geiſt iſt die Identität der Seele und des Bewußtſeins; er iſt weder blos ſubjectiv, wie das Bewußtſein, noch blos natürliches Product, wie die Seele, ſondern er iſt eine einfache Kraft oder Subſtanz, welche ſich aus ſich ſelbſt entwickelt und alles Das unmittelbar aus ſich hervorbringt, was die Seele und das Bewußtſein erſt von außen empfingen.

Der Geiſt entwickelt ſich, unter einer dreifachen Form: 1) als theoretiſcher Geiſt; 2) als praktiſcher Geiſt oder Wille; 3) als freier Geiſt.

Der theoretiſche Geiſt äußert ſich als Anſchauung, Vorſtellung, Erinnerung, Einbildungskraft, Gedächtniß und Denken; der praktiſche Geiſt als praktiſches Gefühl, als Trieb oder Willkühr, und als Streben nach Glückſeligkeit. Der freie Wille iſt inſofern eine höhere Stufe des praktiſchen Willens, als er nicht mehr nach einem äußeren, vorgeſtellten Zweck oder Gegenſtand ſtrebt, ſondern unmittelbar aus ſich heraus ſich Zweck und Gegenſtand ſeiner Thätigkeit ſetzt. Der freie Geiſt bildet den Uebergang aus dem ſubjectiven Geiſt in den objectiven, aus dem Gebiet der Idee in das Reich der Wirklichkeit.

Der objective Geiſt iſt die Verwirklichung der innern Freiheit des Geiſtes in einer äußeren Welt, von Formen oder Beſtimmungen, welche den Charakter der Nothwendigkeit tragen und eine anerkannte Geltung haben. Der Inbegriff dieſer Formen aber, inſofern er eine äußerliche Geltung hat, heißt

das Geſetz; inſofern er dem Willen ſelbſt eingebildet, durch deſſen Gewohnheit, Sinnesart und Charakter anerkannt iſt, heißt er die Sitte. Die Verwirklichung des Willens in Geſetz und Sitte wird das Recht genannt.

Wir kommen hier auf einen der Theile der Philoſophie, welche Hegel ſelbſtſtändig und in größerer Ausführlichkeit behandelt hat, nämlich, die Rechtsphiloſophie.

Rechtsphiloſophie.

Die Rechtsphiloſophie hat es zu thun mit dem freien Willen oder der Freiheit. Dieſer freie Wille ſtellt ſich dar unter drei Formen, nämlich

1) unmittelbar als Wille einer Perſönlichkeit, deſſen Gegenſtand oder Erſcheinung eine äußerliche Sache iſt: das Eigenthum. Auf dieſer Stufe befindet ſich der Wille in der Sphäre des abſtracten oder formellen Rechtes.

2) Der Wille zieht ſich gleichſam in ſich ſelbſt zurück, tritt dem äußeren Daſein und dem, dieſes Daſein beherrſchenden, abſtracten Recht oder Geſetz gegenüber als particulärer Wille; dies iſt die Stufe der Moralität.

3) Der ſubſtantielle Wille, als die ſeinem Begriffe gemäße Wirklichkeit im Subject und Totalität der Nothwendigkeit, ſo daß alſo die Freiheit als die Subſtanz ebenſoſehr als Wirklichkeit und Nothwendigkeit exiſtirt, wie als ſubjectiver Wille. Hegel nennt dieſe höchſte Form des objectiven Geiſtes die Sittlichkeit.

Dieſe ſittliche Subſtanz ſtellt ſich wiederum dar: 1) als natürlicher Geiſt, in der Familie; 2) in ihrer Entzweiung und Erſcheinung, in der bürgerlichen Geſellſchaft; 3) als Staat, d. h. als die in der freien Selbſtſtändigkeit des beſondern Willens ebenſo allgemeine und objective Freiheit, welcher Geiſt wiederum theils der Geiſt eines Volks iſt, theils ſich in mehrere beſondere Volks-

geiſter ſpaltet, theils endlich, als Weltgeiſt, in der Weltgeſchichte ſich offenbart.

Die erſte und einfachſte Form, unter welcher das abſtracte Recht ſich darſtellt, iſt das Eigenthum, d. h. die Hineinbildung des perſönlichen Willens in eine äußere Sache, zunächſt durch den Beſitz. Das Eigenthum kann übergehen an eine andere Perſon durch den Vertrag, indem der Wille, der in die Sache hineingelegt ward, ebenſo willkührlich aus derſelben wieder heraus gezogen werden kann. Indem ſich überhaupt der Wille hier noch ganz in der Sphäre der Willkühr bewegt, kann er ebenſo gut, wie ein Recht vermittelt, auch ein Unrecht erzeugen, entweder ohne es zu wiſſen, ein Verhältniß, welches im bürgerlichen Rechtsſtreit vorkommt, wo jeder von beiden Theilen behauptet, Recht zu haben; oder wiſſentlich, bald ſo, daß der Unrechtthuende den Schein des Rechts zu wahren ſucht; — ſo geſchieht es beim Betrug, — bald ſo, daß er geradezu das Unrecht zum Recht macht, ſeinen Sonderwillen über das Geſetz ſtellt; hierin beſteht das Verbrechen. Dem Verbrechen wird begegnet zunächſt durch einen andern perſönlichen Willen, in der Rache; auf einer höheren Stufe der Rechtsentwicklung, durch ein unparteiiſches Rechtsurtheil, die Strafe. Als das wahre Weſen der Strafe betrachtet Hegel die Wiedervergeltung, d. h. „die Negation der That des Verbrechers, welche ſelbſt eine Negation des Geſetzes iſt, alſo die Wiederherſtellung dieſes Letztern in ſeiner unantaſtbaren Majeſtät.“ Hegel billigt daher auch die Todesſtrafe; denn, ſagt er, da das Leben der ganze Umfang des Daſeins iſt, ſo kann die Strafe für die Beraubung des Lebens, den Mord, nicht in einem Werthe, — den es dafür nicht giebt — ſondern wiederum nur in der Entziehung des Lebens beſtehen.

Hat ſich auf dieſe Weiſe ein Unterſchied und Gegenſatz zwiſchen dem Recht und dem ſubjectiven Willen entwickelt, ſo

muß nun auch dieſer Letztere für ſich, in ſeiner ſelbſtſtändigen Bewegung und Erſcheinung, betrachtet werden. Der ſubjective Wille iſt Gegenſtand der Moral. Die Moralität oder die moraliſche Selbſtbeſtimmung des Willens, kündigt ſich an als Vorſatz, d. h. als ſelbſtbewußte und ſelbſtgewollte That, welche ſomit, wenn ſie unrecht iſt, eine Schuld des Handelnden begründet. Zunächſt geht nun die Abſicht des wollenden Subjects auf ſein eignes Wohl; doch erweitert ſich dieſelbe, zu der Idee des allgemeinen Wohls oder des an und für ſich Guten, welches hervorzubringen der Einzelne als ſeine Pflicht anerkennt. Allein eben in der Ausführung dieſer Abſicht, in der Erfüllung dieſer Pflicht, findet ſich das Subject in eine Menge von Widerſprüchen und Conflicten verwickelt. Bald entſteht eine Colliſion verſchiedener Pflichten, bald wird die ſubjective Freiheit, welche eben als ſolche zwiſchen Entgegengeſetztem wählt, zu dem Böſen hingeriſſen, und ſelbſt die beſte Geſinnung bleibt häufig ohnmächtig, gegenüber dem Widerſtande der Außenwelt; der Zweck entſpricht nicht immer der Abſicht; das Gute ſtimmt nicht immer überein mit dem Wohl oder Glück des Individuums.

So ergiebt ſich denn, daß jede der beiden bisher betrachteten Stufen des objectiven Geiſtes, ſowohl das Recht als die Moralität, in ſich mangelhaft und unvollſtändig ſind; das Recht, als ein nur Aeußerliches und Formelles; die Moralität, als ein nur Innerliches, Subjectives. Es müſſen daher beide ſich aufheben in einem dritten, der Sittlichkeit. Mit dieſem Ausdruck bezeichnet Hegel Das, was man neuerdings die ſociale Moral genannt hat. Der Unterſchied dieſer ſocialen Moral von der gewöhnlichen beſteht darin, daß die letztere die menſchlichen Willenshandlungen theils aus den blos idealen Entſchließungen des Individuums ableitet, theils auf die äußerliche Uebereinſtimmung mit gewiſſen poſitiven

Geſetzen verweiſt, die ſociale Moral dagegen den Menſchen weſentlich als einen Theil und gewiſſermaßen als ein Product der Geſellſchaft, ihrer Einrichtungen und ihres Geiſtes betrachtet, alſo zunächſt dieſe Einrichtungen und das geſammte organiſche Leben der Geſellſchaft, nicht aber den Einzelnen als ſolchen ins Auge faßt, und umzubilden ſtrebt.

Ausgehend von dieſem allgemeinen Standpunkte, betrachtet die ſociale Moral die Entwicklung des Menſchen in einer dreifachen Stufenfolge von Formen, nämlich: in der Familie, der bürgerlichen Geſellſchaft und dem Staate.

Die Familie iſt die Grundlage des bürgerlichen Lebens und des Staats; ſie giebt dem Individuum eine Stellung in der Geſellſchaft, einen beſtimmten Kreis von Intereſſen und Beſchäftigungen, ſie lehrt ihn, ſich als ſociales Weſen zu fühlen. Die Familie beruht auf der Ehe, auf dem gemeinſamen Eigenthum, den gemeinſamen Rechten und Pflichten der Ehegatten und auf der Erziehung der Kinder. Indem ſodann dieſe Letztern ſich von der Familie losſtrennen und eigene Familien bilden, löſt ſich die Familie auf oder erweitert ſich zu einem größeren Ganzen, der Geſellſchaft und dem Staat.

Hegel erklärt ſich ſehr beſtimmt für die Heiligkeit der Ehe, als eines wahrhaft ſittlichen Verhältniſſes, deren Weſen weder durch das blos natürliche Geſchlechtsverhältniß, noch durch das ideale Moment der Liebe, noch endlich durch das blos rechtliche Verhältniß eines bürgerlichen Vertrags erſchöpft werde. Hegel verwirft nachdrücklich die, von vielen modernen Schriftſtellern, unter andern von Fr. von Schlegel in der „Lucinde" aufgeſtellte Anſicht, als ob die Ehe etwas Unweſentliches und Aeußerliches, das Weſentliche dagegen die freie und innige Liebe ſei, welche daher auch einer ſolchen äußerlichen Formalität zu ihrem Beſtehen gar nicht bedürfe.

Von den beiden Geschlechtern, welche durch die Ehe verbunden werden, repräsentirt der Mann das Moment des Hinausstrebens in die Weite, des Kampfes und der Arbeit mit der Außenwelt und mit sich selbst, die Frau dagegen die Innigkeit und Abgeschlossenheit der Empfindung. Während daher der Mann die wahre Bethätigung seines Wesens außerhalb des Kreises seiner Familie, im Staat und in der Wissenschaft findet, besteht die höchste Bestimmung des Weibes darin, diesen Kreis zu wahren und zu ordnen, damit der Mann aus den Kämpfen des Lebens in ihn zurückkehrend, Erholung und Befriedigung für sein Gefühlsleben finde.

Die nächste Stufe der socialen Entwicklung ist die bürgerliche Gesellschaft. Die bürgerliche Gesellschaft stellt sich uns zunächst dar als ein bloßes Agglomerat von Individuen, welche durch gemeinsame Interessen und Bedürfnisse unter einander verbunden sind, gemeinsamen Gesetzen zur Aufrechthaltung des Rechts und der Sicherheit unterworfen, von öffentlichen Gewalten überwacht und durch festgeregelte Verbindungen auf ein gemeinsames Handeln angewiesen sind.

Das System der Bedürfnisse, worauf, nach Hegel, zunächst die bürgerliche Gesellschaft beruht, führt zu einer Theilung und Vereinfachung der Arbeiten, so daß es nicht nur möglich wird, eine Arbeit an verschiedene Individuen, je nach der Art und dem Grad ihrer Neigung oder Geschicklichkeit, zu vertheilen, sondern auch in vielen Fällen die Hand des Menschen durch die Maschine zu ersetzen. Eine fernere Folge hiervon ist die Verschiedenheit der Stände und der Beschäftigungsweisen, so wie die Ungleichheit, welche unter den Menschen in Bezug auf Vermögen, Rang, Stellung in der Gesellschaft u. s. w. herrscht. Hegel erklärt sich sehr bestimmt gegen die Ideen von

Gleichheit und Gütergemeinschaft, auf welche manche Philosophen die menschliche Gesellschaft haben gründen wollen.

Hegel unterscheidet hauptsächlich drei Stände. Der erste Stand ist der der Landbebauer, welchen er den substantiellen nennt. An ihn schließt sich der Stand der Gewerbsleute, deren Geschäft die weitere Formirung des Naturproductes, deren Erwerbsmittel die Arbeit, der Verstand, die Geschicklichkeit ist, weshalb er auch diesen Stand den reflectirten nennt. Hegel macht hierbei die folgende, sehr richtige Bemerkung: „Das Individuum im Stande des Gewerbes," sagt er, „ist an sich gewiesen, und dieses Selbstgefühl hängt mit der Forderung eines rechtlichen Zustandes aufs Engste zusammen. Der Sinn für Freiheit und Ordnung ist daher hauptsächlich in den Städten aufgegangen. Der erste Stand hat dagegen wenig selbst zu denken; was er erwirbt, ist Gabe eines Fremden, der Natur. Dies Gefühl der Abhängigkeit ist bei ihm ein erstes; damit verbindet sich leicht auch das Gefühl, von Menschen über sich ergehen zu lassen, was da kommen mag. Der erste Stand ist daher mehr zur Unterwürfigkeit, der zweite mehr zur Freiheit geneigt." Der dritte Stand endlich, welchen Hegel auch den allgemeinen oder denkenden Stand nennt, hat die allgemeinen Interessen des gesellschaftlichen Zustandes zu seinem Geschäfte. Der directen Arbeit für die Bedürfnisse muß er daher entweder durch Privatvermögen oder dadurch enthoben sein, daß er vom Staat, der seine Thätigkeit in Anspruch nimmt, schadlos gehalten wird, so daß das Privatinteresse in seiner Arbeit für das Allgemeine seine Befriedigung findet.

Das Zweite in der bürgerlichen Gesellschaft ist die Rechtspflege, deren Zweck darin besteht, daß sie jedem Einzelnen den freien Gebrauch seiner Kräfte und seines Ver-

Zuſammenhang zu erhalten und die Störungen der allgemeinen wie der beſonderen Wohlfahrt auszugleichen, welche theils durch die Zufälligkeiten der Naturwirkungen, theils durch die Willkühr der Menſchen herbeigeführt werden. Daher gehört zu dem Geſchäftskreis der Polizei nicht nur die Sorge für die öffentliche Erziehung, ſondern auch die Ueberwachung der Familienerziehung, die Aufſicht über die erſten Lebensbedürfniſſe und die Regulirung der Preiſe derſelben, die Armenpflege, die Koloniſation, die Aufſuchung neuer Abzugswege für den Handel, ſo wie die Leitung der induſtriellen Entwicklung des Volks u. ſ. w. Ihrerſeits verfolgen die Korporationen einen ähnlichen Zweck, indem ſie ſowohl für die Bildung ihrer Mitglieder als auch für die Erhaltung eines gewiſſen Wohlſtandes unter denſelben, endlich ganz beſonders für die Wahrung der Standesehre beſorgt ſind. Hegel iſt ein warmer Vertheidiger der Korporationen, in denen er beſonders ein Mittel gegen die zunehmende Verſchwendungsſucht der gewerbtreibenden Klaſſen und die damit zuſammenhängende Verarmung erblickt und die er ſogar aus dieſer Rückſicht auf eine Stufe mit der Einführung des Ackerbaues und des Privateigenthums ſtellt. „Ohne Mitglied einer berechtigten Korporation zu ſein, ſagt er, iſt der Einzelne ohne Standesehre, durch ſeine Iſolirung auf die ſelbſtſüchtige Seite des Gewerbes reducirt, ſeine Subſiſtenz und Genuß nichts Stehendes. Er wird ſomit ſeine Anerkennung durch die äußerlichen Darlegungen ſeines Erfolgs in ſeinem Gewerbe zu erreichen ſuchen, Darlegungen, welche unbegrenzt ſind, weil ſeinem Stande gemäß zu leben nicht ſtattfindet, da der Stand nicht exiſtirt, (denn nur das Gemeinſame exiſtirt in der bürgerlichen Geſellſchaft, was geſetzlich conſtituirt und anerkannt iſt), ſich alſo auch keine ihm angemeſſene, allgemeinere Lebensweiſe macht.“

Den gewöhnlich gegen das Korporationsweſen erhobenen

Einwurf, daß dadurch der freien Ausübung und Steigerung der Thätigkeit eine Schranke gesetzt sei, beantwortet Hegel folgendermaßen:

„In der Korporation liegt nur insofern eine Beschränkung des sogenannten natürlichen Rechts, seine Geschicklichkeit auszuüben und damit zu erwerben, was zu erwerben ist, als sie darin zur Vernünftigkeit bestimmt, nämlich von der eigenen Meinung und Zufälligkeit, der eigenen Gefahr, wie der Gefahr für Andere, befreit, anerkannt, gesichert und zugleich zur bewußten Thätigkeit für einen gemeinsamen Zweck erhoben wird."

Die Korporation und die Familie sind die beiden, in der bürgerlichen Gesellschaft gegründeten, sittlichen Wurzeln des Staats; auf der Heiligkeit der Ehe und auf der Ehre in der Korporation beruht das Bestehen der bürgerlichen Gesellschaft; mit ihrer Vernichtung beginnt auch der Verfall der Letztern. Allein Familie und Korporation, wie überhaupt alle Sphären der bürgerlichen Gesellschaft, umfassen immer nur die besonderen oder individuellen Interessen, Pflichten und Rechte des Menschen. Zu dem wahrhaft allgemeinen Zwecke, zu der Verwirklichung seiner eigentlichen sittlichen Bestimmung gelangt der Mensch erst im Staate.

„Der Staat," sagt Hegel, „ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist, als der sich selbst deutliche und offenbare." Dieser Geist spricht sich unmittelbar aus in der Sitte; als dem allgemeinen Resultate oder Medium, in welchem die Aeußerungen der Thätigkeit und des Selbstbewußtseins aller Einzelnen zusammentreffen. Der Staat ist insofern die äußere oder substantielle Verwirklichung der Freiheit. Der Staat ist absoluter Zweck der Vernunft, insofern in ihm sich das Einzelne mit dem Allgemeinen, die subjective Freiheit mit der Vereinigung Aller zu einem Gemeinleben vollkommen

durchdringt und verschmilzt. Diesem höchsten Zwecke des Staats müssen alle andern Zwecke und Interessen, z. B. Sicherheit des Eigenthums und der persönlichen Freiheit, untergeordnet, durch ihn erst müssen sie bestimmt werden; aus ihm allein ist das wahre Wesen des Staats zu begreifen und zu entwickeln, welches auch immer in dem einzelnen Falle dessen geschichtlicher Ursprung sein mag.

Hegel entwickelt diese Idee noch deutlicher durch eine Kritik zweier entgegengesetzten politischen Theorien vom Staate, der Rousseauschen und der Hallerschen. An jener erstern tadelt er, daß Rousseau die Vereinigung aller Einzelnen zu einem Gemeinwesen nicht als eine innere Nothwendigkeit und ein Vernunftgesetz, sondern lediglich als das Product einer bewußten Uebereinstimmung der vielen Einzelwillen, des sogenannten Gesellschaftsvertrags, betrachtet habe. Noch weniger jedoch stimmt er damit überein, daß, wie Haller meint, die äußere Macht und Stärke an die Stelle des Rechts und der Vernunft treten solle.

Die Idee des Staats stellt sich dar:

1) In ihrer unmittelbaren Wirklichkeit, d. h. in dem individuellen Staate als einem in sich abgeschlossenen, sich auf sich beziehenden Organismus. Als solche ist sie die Verfassung oder das innere Staatsrecht;

2) geht sie in das Verhältniß des einzelnen Staates zu andern Staaten über, äußeres Staatsrecht;

3) ist sie die allgemeine Idee als Gattung, als absolute Macht gegen die individuellen Staaten, der Geist, der sich im Processe der Weltgeschichte seine Wirklichkeit giebt.

Ueber den Zweck des Staats sagt Hegel:

„Der ganze innere Organismus des Staats mit seinen Institutionen hat den doppelten Zweck der persönlichen Einzelheit und ihren besonderen Interessen sowohl ihre vollständige

Entwicklung, die Anerkennung ihres Rechts und ihrer Selbstständigkeit angedeihen zu lassen, als auch, andererseits, diese Interessen und die ganze Gesinnung und Thätigkeit des Einzelnen dem Gemeinwesen ein- und unterzuordnen, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen blos für das Letztere als Privatpersonen, und nicht zugleich für das Allgemeine in einer dieses Zwecks bewußten Wirksamkeit leben."

Hegel erkennt an, daß erst in dem modernen Staate die Erfüllung dieses doppelten Zweckes erreicht worden sei. „In den alten Staaten," sagt er, „war der subjective Zweck mit dem Wollen des Staates schlechthin Eins; in den modernen Zeiten dagegen fordern wir ein eigene Ansicht, ein eigenes Wollen und Gewissen. Die Alten hatten keines in diesem Sinne; das Letzte war ihnen der Staatswille. Während in den asiatischen Despotien das Individuum keine Innerlichkeit und keine Berechtigung in sich hat, will der Mensch in der modernen Welt in seiner Innerlichkeit geehrt sein. Die Verbindung von Pflicht und Recht im Staate hat die doppelte Seite, daß Das, was der Staat als Pflicht fordert, unmittelbar auch das Recht der Individualität sei, indem es eben Nichts ist, als die Organisation des Begriffs der Freiheit. Die Bestimmungen des individuellen Wollens sind durch den Staat in ein objectives Dasein gebracht und kommen durch ihn erst zu ihrer Wahrheit und Verwirklichung. Der Staat ist die alleinige Bedingung der Erreichung des besondern Zweckes und Wohles."

„Darin," fährt er fort, „daß der Einzelne diese nothwendige Beziehung seines Einzelwillens und seiner subjectiven Freiheit auf den Staat, das allgemeine Leben und dessen Institutionen unverrückt festhält, daß sie ihm zur Gewohnheit wird, daß er sich mit vollem Vertrauen an das

Allgemeine hingiebt, weil er weiß, ſein wahres Intereſſe werde in und mit dem Intereſſe des Staats zugleich gewahrt, darin beſteht die rechte politiſche Geſinnung, der Patriotismus. Ihr entſpricht im Aeußeren der politiſche Organismus oder die Verfaſſung des Staats, wodurch das Allgemeine ſich ſelbſt und mit ſich zugleich das Beſondere und Einzelne, deſſen Intereſſe mit dem ſeinigen verſchmolzen iſt, erhält und fortentwickelt. Die Verfaſſung iſt nicht etwas Aeußerliches, Abſtractes, welches gemacht oder einem Volke von außen gegeben werden könnte, ſondern ſie iſt nur der Ausdruck des in dem Volke lebenden Geiſtes, ſie entwickelt ſich aus dieſem und mit dieſem; und eben hierin liegt zugleich die einzig mögliche Garantie derſelben."

Als ein nothwendiges Erforderniß zu der vernünftigen Ausbildung der Verfaſſung betrachtet Hegel die Theilung der Gewalten, nicht in dem Sinne, in welchem dies gewöhnlich genommen wird, wonach jede dieſer Gewalten abſolut ſelbſtſtändig ſein und eine die andere beſchränken ſoll; ſondern vielmehr ſo, daß jede für ſich zwar ein Ganzes bilde, aber doch durch den allgemeinen Organismus aufs Engſte mit den übrigen verbunden ſei.

Dieſe drei Gewalten, oder, wie es Hegel nennt, die ſubſtantiellen Unterſchiede, in welche ſich der politiſche Staat zerlegt, ſind:

1) Die Gewalt, das Allgemeine zu beſtimmen und feſtzuſetzen, die geſetzgebende Gewalt;

2) die Gewalt der Unterordnung der beſonderen Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine, die Regierungsgewalt;

3) die der Subjectivität, als der letzten Willensentſcheidung; die fürſtliche Gewalt, in der die unterſchiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zuſammengefaßt ſind, die

Art. 2. Plan de la ville. Le plan de la ville de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 24 feuilles, et aura 6 pieds de hauteur sur 6 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 100 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 50 francs.

Art. 3. Plan des environs. Le plan des environs de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 12 feuilles, et aura 3 pieds de hauteur sur 3 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 50 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 25 francs.

Art. 4. Plan des égouts. Le plan des égouts de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 5. Plan des catacombes. Le plan des catacombes de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 6. Plan des carrières. Le plan des carrières de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 7. Plan des aqueducs. Le plan des aqueducs de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 8. Plan des fontaines. Le plan des fontaines de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 9. Plan des ponts. Le plan des ponts de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 10. Plan des quais. Le plan des quais de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 11. Plan des boulevards. Le plan des boulevards de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 12. Plan des places. Le plan des places de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 13. Plan des marchés. Le plan des marchés de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 14. Plan des abattoirs. Le plan des abattoirs de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 15. Plan des cimetières. Le plan des cimetières de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 16. Plan des hôpitaux. Le plan des hôpitaux de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 17. Plan des prisons. Le plan des prisons de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 18. Plan des casernes. Le plan des casernes de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 19. Plan des écoles. Le plan des écoles de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 20. Plan des théâtres. Le plan des théâtres de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 21. Plan des églises. Le plan des églises de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 22. Plan des palais. Le plan des palais de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 23. Plan des monuments. Le plan des monuments de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 24. Plan des jardins. Le plan des jardins de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 25. Plan des bibliothèques. Le plan des bibliothèques de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 26. Plan des musées. Le plan des musées de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 27. Plan des manufactures. Le plan des manufactures de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 28. Plan des hôtels. Le plan des hôtels de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 29. Plan des maisons. Le plan des maisons de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 30. Plan des rues. Le plan des rues de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 31. Plan des ruelles. Le plan des ruelles de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 32. Plan des impasses. Le plan des impasses de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 33. Plan des passages. Le plan des passages de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 34. Plan des cours. Le plan des cours de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 35. Plan des jardins. Le plan des jardins de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 36. Plan des bibliothèques. Le plan des bibliothèques de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 37. Plan des musées. Le plan des musées de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 38. Plan des manufactures. Le plan des manufactures de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 39. Plan des hôtels. Le plan des hôtels de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 40. Plan des maisons. Le plan des maisons de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 41. Plan des rues. Le plan des rues de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 42. Plan des ruelles. Le plan des ruelles de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 43. Plan des impasses. Le plan des impasses de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 44. Plan des passages. Le plan des passages de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 45. Plan des cours. Le plan des cours de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 46. Plan des jardins. Le plan des jardins de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 47. Plan des bibliothèques. Le plan des bibliothèques de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 48. Plan des musées. Le plan des musées de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 49. Plan des manufactures. Le plan des manufactures de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 50. Plan des hôtels. Le plan des hôtels de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 51. Plan des maisons. Le plan des maisons de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 52. Plan des rues. Le plan des rues de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 53. Plan des ruelles. Le plan des ruelles de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 54. Plan des impasses. Le plan des impasses de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 55. Plan des passages. Le plan des passages de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 56. Plan des cours. Le plan des cours de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 57. Plan des jardins. Le plan des jardins de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 58. Plan des bibliothèques. Le plan des bibliothèques de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 59. Plan des musées. Le plan des musées de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 60. Plan des manufactures. Le plan des manufactures de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 61. Plan des hôtels. Le plan des hôtels de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 62. Plan des maisons. Le plan des maisons de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 63. Plan des rues. Le plan des rues de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 64. Plan des ruelles. Le plan des ruelles de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 65. Plan des impasses. Le plan des impasses de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 66. Plan des passages. Le plan des passages de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 67. Plan des cours. Le plan des cours de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 68. Plan des jardins. Le plan des jardins de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 69. Plan des bibliothèques. Le plan des bibliothèques de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 70. Plan des musées. Le plan des musées de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 71. Plan des manufactures. Le plan des manufactures de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 72. Plan des hôtels. Le plan des hôtels de Paris, dressé par M. Bullet, architecte, et gravé par M. Tardieu, sera mis en vente à partir du 1er janvier 1808. Il sera composé de 6 feuilles, et aura 2 pieds de hauteur sur 2 pieds de largeur. Il sera tiré à 1,000 exemplaires, dont 100 sur papier vélin, et 900 sur papier ordinaire. Le prix de chaque exemplaire sur papier vélin sera de 25 francs, et celui de chaque exemplaire sur papier ordinaire de 12 francs.

Art. 73. Plan des maisons. Le pl

tiſchen Syſtems bildet und über dieſelbe vielfach geſtritten worden iſt.

Offenbar liegt dieſer Anſicht, wie ſie von Hegel ausgeſprochen worden iſt, eine Zweideutigkeit oder wenigſtens Unklarheit zu Grunde. Während er nämlich auf der einen Seite das ganze Leben des Staats in der Perſon des Monarchen concentrirt und gleichſam verkörpert darſtellt, ſcheint er doch auf der andern Seite jede willkührliche Entſchließung von Seiten des Monarchen als ausgeſchloſſen und deſſen ganzes Wollen und Thun als durchaus beſtimmt durch den Geiſt der Verfaſſung und der allgemeinen Verhältniſſe zu denken. Ja man kann ſogar einen gewiſſen Fortgang von dem Vorherrſchen der einen dieſer beiden Anſichten zu dem Vorherrſchen der andern in Hegels Schriften nachweiſen.

In der Encyclopädie iſt vorzugsweiſe die ſelbſtſtändige Geltung und Bedeutung der an die Perſönlichkeit des Monarchen geknüpften Regierungsgewalt hervorgehoben. Es wird dort z. B. geſagt: „Die Individualität iſt die erſte und höchſte durchdringende Beſtimmung in der Organiſation des Staates. Nur durch die Regierungsgewalt und dadurch, daß ſie die beſondern Geſchäfte, wozu auch das, ſelbſt beſondere, für ſich abſtracte Geſetzgebungsgeſchäft gehört, in ſich begreift, iſt der Staat *einer*.“ Ferner wird die fürſtliche Regierungsgewalt der Alles haltende und beſchließende Wille des Staats, die höchſte Spitze deſſelben, die Alles durchdringende Einheit genannt; es wird ihr die abſolute, ſchlüßliche Entſcheidung in allen Angelegenheiten des Staats zugeſchrieben.

Die andere Seite der oben erwähnten Anſicht, bei welcher mehr die Beſchränkung des perſönlichen Willens des Monarchen durch die allgemeinen und nothwendigen Bedingungen ſeiner Entſcheidung hervortritt, findet ſich vorzugsweiſe in der „Philoſophie des Rechts“ angedeutet, und zwar ebenſowohl

in den früheren Ausgaben derſelben, (welche vor der letzten Ausgabe der Encyclopädie erſchienen ſind) als in der neueſten, nach Hegels Tode von Gans veranſtalteten. Hier leſen wir folgende bemerkenswerthe Stellen:

„Bei der Organiſation des Staats, d. h. hier bei der conſtitutionellen Monarchie, muß man Nichts vor ſich haben, als die Nothwendigkeit der Idee an ſich; alle andere Geſichtspunkte müſſen verſchwinden. Der Staat muß als ein großes architektoniſches Gebäude, als eine Hieroglyphe der Vernunft, die ſich in der Wirklichkeit darſtellt, betrachtet werden. Alles, was ſich alſo blos auf Nützlichkeit, Aeußerlichkeit u. ſ. w. bezieht, iſt von der philoſophiſchen Behandlung auszuſchließen. Daß nun der Staat, der ſich ſelbſt beſtimmende und ſouveraine Wille, das letzte ſich Entſchließen iſt, begreift die Vorſtellung leicht. Das Schwerere iſt, daß dieſes: „Ich will" als Perſon gefaßt werde. Hiermit ſoll nicht geſagt ſein, daß der Monarch willkührlich handeln dürfe, vielmehr iſt er an den concreten Inhalt der Berathungen gebunden, und, wenn die Conſtitution feſt iſt, ſo hat er oft nicht Mehr zu thun, als ſeinen Namen zu unterſchreiben. Aber dieſer Name iſt wichtig, es iſt die Spitze, über die nicht hinausgegangen werden kann. Man könnte ſagen, eine organiſche Gliederung ſei ſchon in der ſchönen Demokratie Athens vorhanden; aber wir ſehen ſogleich, daß die Griechen die letzte Entſcheidung aus ganz äußeren Erſcheinungen genommen haben, aus den Orakeln, den Eingeweiden der Opferthiere, aus dem Fluge der Vögel, und daß ſie ſich zur Natur als zu einer Macht verhalten haben, die da verkündet und ausſpricht, was dem Menſchen gut ſei. Das Selbſtbewußtſein iſt in dieſer Zeit noch nicht zu der Abſtraction der Subjectivität gekommen, noch nicht dazu, daß über das zu Entſcheidende ein „Ich will" vom Menſchen ſelbſt ausgeſprochen werden muß. Dieſes Ich macht den großen

Unterſchied zwiſchen der alten und modernen Welt aus, und ſo muß es in dem großen Gebäude des Staats ſeine eigenthümliche Exiſtenz haben. Leider wird aber dieſe Beſtimmung nur als äußere und beliebige angeſehen.“ Ferner heißt es an einer andern Stelle:

„Wenn man oft gegen den Monarchen behauptet, daß es durch ihn von der Zufälligkeit abhänge, wie es im Staate zugehe, da der Monarch übel gebildet ſein könne, da er vielleicht nicht werth ſei, an der Spitze deſſelben zu ſtehen, und daß es widerſinnig ſei, daß ein ſolcher Umſtand als ein vernünftiger exiſtiren ſolle, ſo iſt eben die Vorausſetzung hier nichtig, daß es auf die Beſonderheit des Charakters ankomme. Es iſt bei einer vollendeten Organiſation des Staats nur um die Spitze des formellen Entſcheidens zu thun, und man braucht zu einem Monarchen nur einen Menſchen, der „Ja“ ſagt und den Punkt auf das i ſetzt; denn die Spitze ſoll ſo ſein, daß die Beſonderheit des Charakters nicht das Bedeutende iſt. Was der Monarch noch über dieſe letzte Entſcheidung hat, iſt Etwas, das der Particularität anheimfällt, auf die es nicht ankommen darf. Es kann wohl Zuſtände geben, in denen dieſe Particularität allein auftritt, aber alsdann iſt der Staat noch kein völlig ausgebildeter oder kein wohl conſtruirter. In einer wohlgeordneten Monarchie kommt dem Geſetz allein die objective Seite zu, welchem der Monarch nur das ſubjective „Ich will“ hinzuzuſetzen hat.“

Als Begründung der Erbmonarchie will Hegel weder die göttliche Einſetzung, noch die angeblichen Vortheile dieſer Verfaſſungsform, noch endlich das poſitive Recht gelten laſſen, ſondern betrachtet dieſelbe vielmehr nur als durch die Sache ſelbſt, d. h. die Natur der Verhältniſſe nothwendig gemacht. „Die Monarchen,“ ſagt Hegel „zeichnen ſich nicht gerade durch körperliche Kräfte oder durch Geiſt aus, und doch laſſen

ſich Millionen von ihnen beherrſchen. Wenn man nun ſagt, die Menſchen ließen ſich wider ihre Intereſſen, Zwecke und Abſichten regieren, ſo iſt das ungereimt, denn ſo dumm ſind die Menſchen nicht; es iſt ihr Bedürfniß, es iſt die innere Macht der Idee, die ſie, ſelbſt gegen ihr erſcheinendes Bewußtſein, dazu nöthigt und in dieſem Verhältniß erhält.“

Der Monarch hat die unbeſchränkte Wahl der Perſonen, welche einen berathenden und vorbereitenden Antheil an allen Entſchließungen deſſelben haben ſollen. Dieſe allein ſind verantwortlich für ſeine Entſcheidungen, weil ſie dem Fürſten die Beſtimmungsgründe dazu an die Hand geben; der Fürſt ſelbſt, der blos, auf den Grund des ihm ertheilten Rathes, das entſcheidende Wort ausſpricht, iſt über alle Verantwortlichkeit für die Regierungshandlungen erhaben. Nur ſein Gewiſſen iſt in ſubjectiver Rückſicht, ſowie in objectiver das Ganze der Verfaſſung und der beſtehenden Geſetze, die oberſte Richtſchnur für den Gebrauch und Bürgſchaft gegen den Misbrauch der fürſtlichen Gewalt.

Die Ausführung und Anwendung der fürſtlichen Entſcheidung oder die Regierungsgewalt im engern Sinne, welche die richterliche und die polizeiliche Gewalt unter ſich begreift, iſt beſondern Behörden anvertraut, welche von dem Monarchen gewählt werden und ſo organiſirt ſein müſſen, daß ſie nach unten das Leben des Volks in allen ſeinen Beziehungen durchdringen und regieren, nach oben aber in eine Einheit zuſammenlaufen. Die beſonderen, localen Intereſſen werden am Beſten der Selbſtverwaltung der Gemeinden und Korporationen anvertraut, doch unter Mitwirkung und Oberaufſicht der Regierung. Hegel ſpricht ſich gegen das übertriebene Centraliſiren im Staate und für eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit der Gemeinden aus. Die Sicherung der Regierten gegen den Misbrauch der Gewalt von Seiten der Behörden und

ihrer Beamteten findet er einestheils in der Hierarchie und Verantwortlichkeit dieser Letztern anderntheils in der Berechtigung der Gemeinden und Korporationen, wodurch die Einmischung subjectiver Willkühr in die den Beamteten anvertraute Gewalt gehemmt und die, in das einzelne Benehmen nicht reichende Controle von oben, von unten ergänzt werde.

Die gesetzgebende Gewalt hat die Fortbildung der Gesetze, welche sich auf allgemeine innere Angelegenheiten beziehen, und der Verfassung selbst zu ihrem Gegenstande. Sie besteht aus drei Factoren, dem Monarchen, welchem die höchste Entscheidung zukommt, den Regierungsbehörden, welche mit ihrem Rathe ihm beistehen, endlich, dem ständischen Element.

Hegel bespricht hier die wichtige Frage, in welchem Sinne die Theilnahme der Privatpersonen an den Staatsangelegenheiten zu fassen sei, d. h. mit andern Worten, die Frage über die Nothwendigkeit und Nützlichkeit einer ständischen Mitwirkung. Man hat, sagt Hegel, gewöhnlich einen doppelten Grund für diese Mitwirkung angegeben, nämlich einmal daß die Abgeordneten aus dem Volke es am Besten verstehen müssen, was zum Wohle des Volkes diene, und zweitens, daß sie den unzweifelhaft besten Willen für dieses Wohl hätten. Hegel will keinen dieser Gründe gelten lassen. „Die Gewährleistung," sagt er, „die für das allgemeine Beste und die öffentliche Freiheit in den Ständen liegt, findet sich, bei einigem Nachdenken, nicht in der besondern Einsicht derselben — denn die höchsten Staatsbeamten haben nothwendig tiefere und umfassendere Einsicht in die Natur der Einrichtungen und Bedürfnisse des Staats, so wie die größere Geschicklichkeit und Gewohnheit dieser Geschäfte und können ohne Stände das Beste thun, wie sie auch fortwährend bei den ständischen Verhandlungen das Beste thun müssen, — sondern sie liegt

theils in einer Zuthat von Einsicht der Abgeordneten, vornehmlich in das Treiben der den Augen der höheren Stellen ferner stehenden Beamteten und insbesondere in dringendere und speziellere Bedürfnisse und Mängel, die sie in concreter Anschauung vor sich haben, theils aber in derjenigen Wirkung, welche die zu erwartende Censur Vieler, und zwar eine öffentliche Censur, mit sich führt, schon im Voraus die beste Einsicht auf die Geschäfte und vorzulegenden Entwürfe zu verwenden und sie nur den reinsten Motiven gemäß einzurichten — eine Nöthigung, die ebenso für die Mitglieder der Stände selbst wirksam ist. Was aber den vorzüglich guten Willen der Stände für das allgemeine Beste betrifft, so ist schon oben bemerkt worden, daß es zur Ansicht des Pöbels, dem Standpunkt des Negativen überhaupt gehört, bei der Regierung einen bösen oder weniger guten Willen vorauszusetzen; eine Voraussetzung, die zunächst, wenn in gleicher Form geantwortet werden sollte, die Recrimination zur Folge hätte, daß die Stände, da sie von der Einzelnheit, dem Privatstandpunkt und den besonderen Interessen herkommen, für diese, auf Kosten des allgemeinen Interesses, ihre Wirksamkeit zu gebrauchen geneigt seien, da hingegen die andern Momente der Staatsgewalt schon für sich auf den Standpunkt des Staates gestellt und dem allgemeinen Zwecke gewidmet sind. Was hiermit die Garantie überhaupt betrifft, welche besonders in den Ständen liegen soll, so theilt auch jede andere der Staatsinstitutionen dies mit ihnen, eine Garantie des öffentlichen Wohles und der vernünftigen Freiheit zu sein, und es giebt darunter Institutionen, — wie die Souveränetät des Monarchen, die Erblichkeit der Thronfolge, Gerichtsverfassung u. s. f. — in welchen diese Garantie noch in viel stärkerem Grade liegt. Die eigenthümliche Begriffsbestimmung der Stände ist deshalb darin zu suchen, daß in ihnen das subjective Moment der allgemeinen

Freiheit, die eigene Einsicht und der eigene Wille der Sphäre, die in dieser Darstellung bürgerliche Gesellschaft genannt worden ist, in Beziehung auf den Staat zur Existenz kommt. Daß dies Moment eine Bestimmung der zur Totalität entwickelten Idee ist, diese innere Nothwendigkeit, welche nicht mit äußeren Nothwendigkeiten und Nützlichkeiten zu verwechseln ist, folgt, wie überall, aus dem philosophischen Gesichtspunkte."

An einer andern Stelle drückt sich Hegel fast verächtlich über diese Theilnahme der Einzelnen an ihren Angelegenheiten aus. Er sagt nämlich in der Encyclopädie: vermöge dieser Theilnahme könne die subjective Freiheit und Einbildung und deren allgemeine Meinung sich in einer existirenden Wirksamkeit zeigen und die Befriedigung, Etwas zu gelten, genießen.

Hegel weist den Ständen eine vermittelnde Stellung zwischen der Regierung und dem Volke an. Durch sie werde bewirkt, daß weder die fürstliche Gewalt als Extrem isolirt und dadurch als bloße Herrschergewalt und Willkühr erscheine, noch aber auch die besonderen Interessen der Gemeinden, Korporationen und Individuen sich isoliren, oder daß gar die Einzelnen blos als eine unorganische Menge, als zerstörende Masse gegen den Organismus des Staats wirken.

Aus diesem Grunde will auch Hegel das Volk nicht als eine ungeschiedene Masse, noch auch als eine in ihre Atome aufgelöste Menge zur Theilnahme an der Gesetzgebung, zur Vertretung zugelassen wissen, sondern nach den wesentlichen Unterschieden desselben, nach den drei schon früher angeführten Ständen; d. h. mit andern Worten; Hegel erklärt sich gegen das moderne Repräsentativsystem oder die sogenannte Vertretung nach Köpfen. Doch weicht die von ihm vorgeschlagene Form der Vertretung von dem alten feudalständischen System, wie es früher in den meisten deutschen Staa-

ten beſtand, in mehreren weſentlichen Punkten ab, und wir müſſen daher etwas genauer auf die Einzelheiten ſeines Vorſchlages eingehen.

Hegel empfiehlt das Zweikammerſyſtem. Die erſte Kammer, welcher er wiederum das Amt der Vermittlung zwiſchen der Regierung und der zweiten Kammer zuertheilt, ſoll aus den Gutsbeſitzern zuſammengeſetzt ſein, welche nicht durch Wahl, ſondern durch perſönliches oder Geburtsrecht als Vertreter ihres Standes erſcheinen. Hegel macht keinen Unterſchied zwiſchen dem großen und dem kleinen Grundbeſitz, oder, wie er ſich ausdrückt, zwiſchen dem gebildeten Theil der Güterbeſitzer und dem Bauernſtand. Er betrachtet nämlich überhaupt den Güterbeſitz als die Baſis einer ſelbſtſtändigeren politiſchen Stellung und Bedeutung, inſofern derſelbe ebenſo unabhängig vom Staatsvermögen, als von der Unſicherheit des Gewerbes, der Sucht des Gewinnes und der Veränderlichkeit des Beſitzes, alſo von der Gunſt der Regierungsgewalt, ſowie von der Gunſt der Menge ſei. Um dieſen Stand noch mehr und ſelbſt gegen die eigene Willkühr feſtzuſtellen, verlangt Hegel die Unveräußerlichkeit des Grundbeſitzes, die Stiftung von Majoraten.

Das andere Glied der ſtändiſchen Vertretung ſoll gebildet werden durch die bewegliche Seite der bürgerlichen Geſellſchaft, die äußerlich wegen der Menge ihrer Glieder, weſentlich aber wegen der Natur ihrer Beſtimmung und Beſchäftigung nur durch Abgeordnete eintreten könne. Auch dieſe Abordnung oder Wahl ſoll jedoch nicht nach Köpfen ſtattfinden, ſondern nach den im Staate beſtehenden Genoſſenſchaften, Gemeinden und Korporationen. Jedoch ſollen die Abgeordneten weder nach Inſtructionen ſtimmen, noch auch das beſondere Intereſſe einer Gemeinde oder Korporation gegen das Allgemeine, vielmehr weſentlich nur dieſes Letztere geltend

machen. Als Bedingung der Wahl, d. h. als Bürgschaft für die Wählenden, daß der Gewählte einen Charakter, eine Einsicht und einen Willen habe, der seiner Aufgabe, zu allgemeinen Angelegenheiten zugezogen zu werden, entspreche, stellt Hegel vornehmlich auf: „die durch wirkliche Geschäftsführung in obrigkeitlichen oder staatsamtlichen Diensten erworbene und durch die That bewährte Gesinnung, Geschicklichkeit und Kenntniß der Einrichtungen und Interessen des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft, sowie den dadurch gebildeten und erprobten obrigkeitlichen Sinn und Sinn des Staats.“ Ausführlicher entwickelt Hegel seine Ansicht von der Unzulänglichkeit des modernen, lediglich auf den Bedingungen des Alters und eines gewissen Census ruhenden Wahlsystems und von der Nothwendigkeit, an der Repräsentation vorzugsweise Solche Theil nehmen zu lassen, welche in öffentlichen Stellungen wirken, in einer Abhandlung „über die Verhandlungen der würtembergischen Landstände 1815—1816.“ Hier erklärt er sich zunächst bestimmter über Das, was er oben den „Sinn des Staats“ nannte. „Diese Grundeigenschaft,“ sagt er, „ist nicht mit abstracter Einsicht, noch mit bloßer Rechtschaffenheit und einer guten Gesinnung für das Wohl des Ganzen und das Beste der Einzelnen abgethan. Güterbesitzer, ebensowohl aber auch die gewerbtreibenden und sonst im Besitze eines Eigenthums oder einer Geschicklichkeit befindlichen Individuen haben das Interesse der Erhaltung bürgerlicher Ordnung, aber das Directe ihres Zwecks hierbei ist das Private ihres Besitzes. Wenn landständische Deputirte den Sinn des Privatinteresses und Privatrechts als ihren ersten Zweck mitbringen, wovon das Uebrige abhängig und eine Folge sein soll, so gehen sie darauf aus, so Viel als möglich dem Staate abzudingen und überflüssig, wenn auch sonst nicht unzweckmäßig, doch für

ihren Zweck nicht unumgänglich nothwendig zu finden, und ſie kommen überhaupt mit dem Willen herbei, für das Allgemeine ſo Wenig als möglich zu geben und zu thun. Es iſt nicht davon die Rede, welche Geſinnungen Deputirte, aus welchem Stande oder Verhältniſſe ſie hergenommen werden, haben können; bei Einrichtungen des Staats, wie bei jeder vernünftigen Veranſtaltung, darf nicht das Zufällige gerechnet werden, ſondern es kann allein die Frage danach ſein, was die Natur der Sache, hier des Standes, mit ſich bringt.

Der Sinn des Staates erwirbt ſich aber vornehmlich in der habituellen Beſchäftigung mit den allgemeinen Angelegenheiten, in welcher nicht nur der unendliche Werth, den das Allgemeine in ſich ſelbſt hat, empfunden und erkannt, ſondern auch die Erfahrung von dem Widerſtreben, der Feindſchaft und der Unredlichkeit des Privatintereſſes und der Kampf mit demſelben, insbeſondere mit deſſen Hartnäckigkeit, inſofern es ſich in der Rechtsform feſtgeſetzt hat, durchgemacht wird. Bei der Wahl der Deputirten iſt es daher eine weſentliche Rückſicht, daß die Wahlmänner aus ſolchen Verhältniſſen ausgehen, in welchen jener Sinn vorhanden ſein muß und in welchen er gebildet wird.“

Ueber das Prinzip, die Wahlfähigkeit und Wählbarkeit lediglich an die Bedingung eines gewiſſen Alters und eines gewiſſen Cenſus zu knüpfen, ſpricht er ſich ebendort folgendermaßen aus: „Die Bürger erſcheinen (bei dieſem Syſteme) als iſolirte Atome, und die Wahlverſammlungen als ungeordnete, unorganiſche Aggregate, das Volk überhaupt in einen Haufen aufgelöſt, — eine Geſtalt, in welcher das Gemeinweſen, wo es eine Handlung vornimmt, nie ſich zeigen ſollte; ſie iſt die ſeiner unwürdigſte und ſeinem Begriffe, geiſtige Ordnung zu ſein, widerſprechendſte. Denn das Alter,

ingleichen das Vermögen, sind Qualitäten, welche blos den Einzelnen für sich betreffen, nicht Eigenschaften, welche sein Gelten in der bürgerlichen Ordnung ausmachen. Ein solches Gelten hat er allein kraft eines Amtes, Standes, einer bürgerlich anerkannten Gewerbsgeschicklichkeit und Berechtigung nach derselben, Meisterschaft, Titel, u. s. f. Die Volksvorstellung ist mit solchem Gelten so vertraut, daß man erst dann von einem Manne sagt, er ist Etwas, wenn er ein Amt, Meisterschaft und sonst in einem bestimmten bürgerlichen Kreise die Aufnahme erlangt hat; von Einem hingegen, der nur 25 Jahre alt und Besitzer einer Liegenschaft, die ihm jährlich 200 fl. und Mehr abwirft, sagt man, er ist Nichts. Wenn eine Verfassung ihn doch zu Etwas macht, zu einem Wähler, so räumt sie ihm ein hohes politisches Recht, ohne alle Verbindung mit den übrigen bürgerlichen Existenzen, ein, und führt für eine der wichtigsten Angelegenheiten einen Zustand herbei, der mehr mit dem demokratischen, ja selbst anarchischen Prinzip der Vereinzelung zusammenhängt, als mit dem Prinzip einer organischen Ordnung. Die großen Anfänge zu inneren rechtlichen Verhältnissen in Deutschland, wodurch die förmliche Staatsbildung vorbereitet worden, sind in der Geschichte da zu suchen, wo, nachdem die alte königliche Regierungsgewalt im Mittelalter versunken und das Ganze in Atome aufgelöst war, nun die Ritter, die freien Leute, Klöster, die Herren, wie die Handel- und Gewerbtreibenden, sich gegen diesen Zustand der Zerrüttung in Genossenschaften und Korporationen bildeten, welche sich dann so lange an einander abrieben, bis sie ein leidliches Nebeneinanderstehen fanden. Weil dabei die oberste Staatsgewalt, in deren Ohnmacht gerade das Bedürfniß jener Korporationen lag, etwas so Loses war, so bildeten die partiellen Gemeinwesen ihre Verbin-

dungsweisen desto fester, genauer, ja selbst peinlich bis zu einem ganz einengenden Formalismus und Zunftgeist aus, der durch seinen Aristokratismus der Ausbildung der Staatsgewalt hinderlich und gefährlich wurde. Nachdem in den neuesten Zeiten die Ausbildung der oberen Staatsgewalten sich vervollkommnet hat, sind jene untergeordneten Zunftkreise und Gemeinheiten aufgelöst oder ihnen wenigstens ihre politische Stelle und Beziehung auf das innere Staatsrecht genommen worden. Es wäre aber nun wohl wieder Zeit, wie man bisher vornehmlich in den Kreisen der höhern Staatsbehörden organisirt hat, auch die untern Sphären wieder zu einer politischen Ordnung und Ehre zurückzubringen und sie, gereinigt von Privilegien und Anrechten, in den Staat als eine organische Bildung einzufügen. Ein lebendiger Zusammenhang ist nur in einem gegliederten Ganzen, dessen Theile selbst untergeordnete Kreise bilden. Um aber ein solches zu erhalten, müssen endlich die französischen Abstractionen von bloßer Anzahl und Vermögensquantum verlassen, wenigstens nicht mehr zur Hauptbestimmung gemacht und vornehin als die einzigen Bedingungen einer der wichtigsten politischen Functionen gestellt werden. Solche atomistische Prinzipien sind, wie in der Wissenschaft so im Politischen, das Tödtende für allen vernünftigen Begriff, Gegliederung und Lebendigkeit.“

Und an einer andern Stelle:

„Die Garantie, welche durch dergleichen Bedingungen für die Tüchtigkeit der Wählenden und Gewählten gesucht wird, ist ohnehin theils negativer Art, theils eine bloße Präsumtion; da es hingegen eine ganz andere, positive Garantie giebt, durch das Zutrauen der Regierung zu den Staatsdiensten oder durch das Zutrauen der Gemeinden und der Mitbürger zu Gemeindediensten, Aemtern erwählt und

in Genoſſenſchaften aufgenommen worden zu ſein, ferner durch wirkliche Thätigkeit und Antheil am organiſchen Staats- und Volksleben die Geſchicklichkeit ſo wie den Sinn deſſelben, den Sinn des Regierens und Gehorchens ſich erworben und Gelegenheit gegeben zu haben, daß die Wähler die Geſinnungen und Befähigung kennen lernen und erproben konnten.“

Hegel ſetzt dabei voraus, daß unter den Abgeordneten ſich für jeden beſondern großen Zweig der Geſellſchaft, z. B. für den Handel, für die Fabriken u. ſ. w., Individuen befinden werden, die ihn gründlich kennen und ihm ſelbſt angehören. Auf dieſe Weiſe ſeien denn die Abgeordneten nicht Repräſentanten von Einzelnen, von einer Menge, ſondern Repräſentanten einer der weſentlichen Sphären der Geſellſchaft, Repräſentanten ihrer großen Intereſſen.

Auch dieſe Idee entwickelt Hegel an einer andern Stelle ſeiner Schriften unter Beziehung auf gegebene Verhältniſſe, nämlich in dem Aufſatz: „über die engliſche Reformbill.“ Er ſagt dort über das angeführte Prinzip unter Anderm: „Die Intereſſen, wie ſie in die Stände organiſch unterſchieden ſind — in dem angeführten Beiſpiele Schwedens in die Stände des Adels, der Geiſtlichkeit, der Städtebürger und der Bauern, — entſprechen zwar dem Zuſtande der meiſten Staaten, nachdem, wie in England, die erwähnten andern Intereſſen allmälig nunmehr mächtig geworden ſind, nicht mehr vollſtändig. Dieſer Mangel wäre jedoch leicht zu beſeitigen, wenn die frühere Baſis des innern Staatsrechts wieder verſtanden würde, nämlich, daß die realen Grundlagen des Staatslebens, ſo wie ſie wirklich unterſchieden ſind und auf ihren unterſchiedenen Gehalt weſentlicher Bedacht in der Regierung und Verwaltung genommen werden muß, auch mit Bewußtſein und ausdrücklich herausgehoben, anerkannt und,

wo von ihnen gesprochen und über sie entschieden werden soll, sie selbst, ohne daß dies dem Zufalle überlassen würde, zur Sprache gelassen werden sollen. Napoleon hat in einer Constitution, welche er dem Königreich Italien gegeben, die Berechtigung zur Repräsentation nach den Klassen von Possidenti, Dotti, Merchanti in dem Sinne jenes Gesichtspunktes eingetheilt.“

Hegel spricht sich für die Oeffentlichkeit der Ständeverhandlungen aus, weil dadurch erst die öffentliche Meinung zu wahrhaften Gedanken und zur Einsicht in den Zustand und Begriff des Staates und dessen Angelegenheiten, dadurch aber auch zu der Fähigkeit, darüber vernünftig zu urtheilen, komme; weil sie ferner die Geschäfte, die Talente, Tugenden und Geschicklichkeiten der Staatsbehörden und Beamteten kennen und beachten lehre; weil eine solche Oeffentlichkeit eine mächtige Gelegenheit der Entwicklung und ein Schauplatz hoher Ehre für diese Talente, andrerseits aber ein Heilmittel gegen den Eigendünkel der Einzelnen und der Menge, und eines der größten Bildungsmittel für diese sei.

Wir setzen eine Stelle her, in welcher sich Hegel noch ausführlicher und auf treffende Weise über die Vortheile der Oeffentlichkeit der Ständeverhandlungen ausspricht:

„Die Oeffentlichkeit der Ständeverhandlungen ist ein großes, die Bürger vorzüglich bildendes Schauspiel, und das Volk lernt daran am Meisten das Wahrhafte seiner Interessen kennen. Es herrscht in der Regel die Vorstellung, daß Alle schon wissen, was dem Staate gut sei, und daß es in der Ständeversammlung nur zur Sprache komme; aber in der That findet gerade das Gegentheil statt; erst hier entwickeln sich Tugenden, Talente, Geschicklichkeiten, die zu Mustern zu dienen haben. Freilich sind solche Versammlungen be-

ſchwerlich für die Miniſter, die ſelbſt mit Witz und Beredſamkeit angethan ſein müſſen, um den Angriffen zu begegnen, die hier gegen ſie gerichtet werden; aber dennoch iſt die Oeffentlichkeit das größte Bildungsmittel für die Staatsintereſſen überhaupt. In einem Volke, wo dieſe ſtattfindet, zeigt ſich eine ganz andere Lebendigkeit in Beziehung auf den Staat, als da, wo die Ständeverſammlung fehlt oder nicht öffentlich iſt. Erſt durch dieſe Bekanntwerdung eines jeden ihrer Schritte hängen die Kammern mit dem Weiteren der öffentlichen Meinung zuſammen, und es zeigt ſich, daß es ein Anderes iſt, was ſich Jemand zu Hauſe bei ſeiner Frau oder bei ſeinen Freunden einbildet, und wieder ein Anderes, was in einer großen Verſammlung geſchieht, wo eine Geſcheidtheit die andere auffrißt.“

Ueber die öffentliche Meinung ſpricht ſich Hegel in einem Sinne aus, welcher bekundet, daß er zwar deren tiefere Bedeutung und Macht auf das öffentliche Leben fühlte, jedoch auf der andern Seite ihr einen wahren Werth zuzuerkennen ſich nicht entſchließen konnte. „Die öffentliche Meinung,“ ſagt er, „iſt die unorganiſche Weiſe, wie ſich Das, was ein Volk will und meint, zu erkennen giebt. Was ſich wirklich im Staate geltend macht, muß ſich freilich auf organiſche Weiſe bethätigen, und dies iſt in der Verfaſſung der Fall. Aber zu allen Zeiten war die öffentliche Meinung eine große Macht und iſt es beſonders in unſerer Zeit, wo das Prinzip der ſubjectiven Freiheit dieſe Wichtigkeit und Bedeutung hat. Was jetzt gelten ſoll, gilt nicht mehr durch Gewalt, wenig durch Gewohnheit und Sitte, wohl aber durch Einſicht und Gründe.

Die öffentliche Meinung enthält daher in ſich die ewigen, ſubſtantiellen Prinzipien der Gerechtigkeit, den wahrhaften Inhalt und das Reſultat der ganzen Verfaſſung, Geſetzgebung

und des allgemeinen Zustandes überhaupt, in Form des gesunden Menschenverstandes, als der durch Alles in Gestalt von Vorurtheilen hindurchgehenden sittlichen Grundlage, so wie die wahrhaften Bedürfnisse und richtigen Tendenzen der Wirklichkeit. Zugleich, wie dies Innere ins Bewußtsein tritt und in allgemeinen Sätzen zur Vorstellung kommt, theils für sich, theils zum Behuf des concreten Raisonnirens über Begebenheiten, Anordnungen und Verhältnisse des Staats und gefühlte Bedürfnisse, so tritt die ganze Zufälligkeit des Meinens, seine Unwissenheit und Verkehrung, falsche Kenntniß und Beurtheilung ein.“

In der öffentlichen Meinung ist daher, nach Hegels Behauptung, Wahrheit und endloser Irrthum unmittelbar vereinigt, und weder mit dem Einem, noch mit dem Andern ist es ihr wahrhaft Ernst. Das Substantielle, d. h. Das, um was es in der That zu thun ist, läßt sich nicht aus der unmittelbaren Aeußerung der öffentlichen Meinung, sondern nur aus und für sich selbst erkennen. „Das Prinzip der modernen Welt,“ sagt Hegel weiterhin, „fordert, daß, was Jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige. Außerdem aber will Jeder noch mitgesprochen und mitgerathen haben. Hat er seine Schuldigkeit, d. h. sein Wort, dazu gethan, so läßt er sich nach dieser Befriedigung seiner Subjectivität gar Vieles gefallen. In Frankreich hat die Freiheit der Rede immer weit weniger gefährlich, als das Stummsein, geschienen, weil das Letztere fürchten ließ, man werde Das, was man gegen die Sache habe, bei sich behalten, während das Raisonnement den Ausgang und die Befriedigung der Sache enthält, so daß diese leichter ihren Gang fortzugehen vermag.

Die öffentliche Meinung verdient daher eben so geachtet als verachtet zu werden; Dieses nach ihrem concreten

Bewußtſein und Aeußerung, Jenes nach ihrer weſentlichen Grundlage, die, mehr oder weniger getrübt, in jenes Concrete nur ſcheint. Da ſie in ihr nicht den Maßſtab der Unterſcheidung noch die Fähigkeit hat, die ſubſtantielle Seite zum beſtimmten Wiſſen in ſich heraufzuheben, ſo iſt die Unabhängigkeit von ihr die erſte formelle Bedingung zu etwas Großem und Vernünftigem in der Wirklichkeit wie in der Wiſſenſchaft. Dieſes kann ſeinerſeits ſicher ſein, daß ſie es ſich in der Folge gefallen laſſen, anerkennen und zu einem ihrer Vorurtheile machen werde.

In der öffentlichen Meinung iſt alles Falſche und Wahre; aber das Wahre in ihr zu finden iſt die Sache des großen Mannes. Wer, was ſeine Zeit will und ausſpricht, ihr ſagt und vollbringt, iſt der große Mann der Zeit. Er thut, was das Innere und Weſen der Zeit iſt, verwirklicht ſie, und wer die öffentliche Meinung, wie er ſie hier und da hört, nicht zu verachten verſteht, wird es nie zu Großem bringen.“

Natürlich kommt Hegel hierbei auf die Preſſe und deren Freiheit zu ſprechen. Er ſagt über ſie Folgendes:

„Die Freiheit der öffentlichen Meinungsmittheilung, deren Mittel die Preſſe iſt, die Befriedigung jenes prickelnden Triebes, ſeine Meinung zu ſagen und geſagt zu haben, hat ihre directe Sicherung in den ihre Ausſchweifungen theils verhindernden, theils beſtrafenden polizeilichen und Rechtsgeſetzen und Anordnungen; die indirecte Sicherung aber in der Unſchädlichkeit, welche vornehmlich in der Vernünftigkeit der Verfaſſung, der Feſtigkeit der Regierung, dann auch in der Oeffentlichkeit der Ständeverſammlungen begründet iſt; in Letzterem, inſofern ſich in dieſen Verſammlungen die gediegene und gebildete Einſicht über die Intereſſen des Staats ausſpricht und Anderen wenig Bedeutendes zu ſagen übrig läßt, wodurch hauptſächlich die Meinung ihnen benom-

men wird, als ob ſolches Sagen von eigenthümlicher Wichtigkeit und Wirkung ſei; ferner aber in der Gleichgültigkeit und Verachtung gegen ſeichtes und gehäſſiges Reden, zu der es ſich nothwendig bald heruntergebracht hat.“

Hegel ſpricht ſich hierauf ſehr ſtark dagegen aus, daß man die Preßfreiheit definire als die Freiheit, zu reden und zu ſchreiben, was man wolle. Allerdings, ſagt er, laſſe die Unbeſtimmbarkeit des Stoffes und der Form, welche in den Aeußerungen der Preſſe herrſche, auch die Geſetze darüber diejenige Beſtimmtheit nicht erreichen, welche von dem Geſetz gefordert werde. Allein dies hebe keineswegs das Recht und die Nothwendigkeit auf, dergleichen Aeußerungen, inſofern ſie Verletzungen der Ehre von Individuen, Verläumdungen und Schmähungen gegen die Regierung oder die Perſon des Fürſten, Verhöhnungen der Geſetze, Aufforderungen zum Aufruhr u. ſ. w. enthalten, als Vergehen oder Verbrechen zu betrachten und zu behandeln; vielmehr habe jene Unbeſtimmbarkeit nur die Folge, daß der ſubjective Boden, auf welchem jene Verbrechen begangen werden, auch die Natur und Geſtalt der Reaction beſtimme; dieſe trete daher entweder auf als *polizeiliche* Verhinderung der Verbrechen oder als eigentliche Strafe, doch ſo, daß auch dabei die ſubjective Anſicht von der Straffälligkeit gewöhnlich das Maßgebende ſei.

Die Abneigung und Geringſchätzung, mit welcher Hegel die öffentliche Meinung betrachtet, zeigt ſich auch darin, daß er die Wiſſenſchaften ausdrücklich von aller Berührung und Verwandtſchaft mit derſelben ausſchließt. „Die Wiſſenſchaften,“ ſagt er, „da ſie, wenn ſie nämlich anders Wiſſenſchaften ſind, ſowohl ſich überhaupt nicht auf dem Boden des Meinens und der ſubjectiven Anſichten befinden, als auch ihre Darſtellung nicht in der Kunſt der Wendungen, des Anſpielens, halben Ausſprechens und Verſteckens, ſondern in dem

unzweideutigen, bestimmten und offenen Aussprechen der Bedeutung und des Sinnes besteht, fallen nicht in die Kategorie Dessen, was die öffentliche Meinung ausmacht.“

Wie sich nun, nach der vorhergehenden Darstellung Hegels, der Staat im Innern nach seinen verschiedenen Momenten organisch gliedert und entwickelt, so faßt er auch wieder alle diese einzelnen Momente zusammen und hebt sie gewissermaßen auf in seiner Einheit, namentlich in seinen Beziehungen nach außen und in der Behauptung seiner Souveränetät gegen andere Staaten. Die Einzelnen im Staate haben daher die Pflicht, durch Gefahr und Aufopferung ihres Eigenthums und Lebens, ihrer Interessen und überhaupt alles Dessen, was in dem Umfange des Lebens begriffen ist, die Unabhängigkeit und Souveränetät des Staats zu erhalten. Hierin liegt, nach Hegel, das sittliche Moment des Kriegs, den er daher nicht als absolutes Uebel oder als eine blos äußerliche Zufälligkeit, die in den Leidenschaften der Machthaber oder der Völker ihren Grund habe, sondern als eine Nothwendigkeit betrachtet wissen will. „Es ist nothwendig,“ sagt Hegel, „daß das Endliche, Besitz und Leben, als Endliches gesetzt werde, weil dies der Begriff des Endlichen ist. Der Krieg, als der Zustand, in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge, die sonst eine erbauliche Redensart zu sein pflegt, Ernst gemacht wird, ist das Moment, worin die Idealität des Besonderen ihr Recht erhält und Wirklichkeit wird; er hat die höhere Bedeutung, daß durch ihn die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulniß bewahrt, in welche sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede, versetzen würde. Im Frieden dehnt sich das bürgerliche Leben mehr aus; alle

Sphären hausen sich ein, und es ist auf die Länge ein Versumpfen der Menschen; ihre Particularitäten werden immer fester und verknöchern. Aber zur Gesundheit gehört die Einheit des Körpers, und, wenn die Theile in sich hart werden, so ist der Tod da. Ewiger Friede wird häufig als ein Ideal gefordert, worauf die Menschheit zugehen müsse. Kant hat einen Fürstenbund vorgeschlagen, der die Streitigkeiten der Staaten schlichten sollte, und die heilige Allianz hat die Absicht, ungefähr ein solches Institut zu sein. Allein der Staat ist Individuum, und in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten. Wenn also auch eine Anzahl von Staaten sich zu einer Familie macht, so muß sich dieser Verein, als Individualität, einen Gegensatz creiren und einen Feind erzeugen. Aus den Kriegen gehen die Völker nicht allein neu gestärkt hervor, sondern Nationen, die in sich unverträglich sind, gewinnen durch Kriege nach außen Ruhe im Innern. Allerdings kommt durch den Krieg Unsicherheit ins Eigenthum, aber diese reale Unsicherheit ist Nichts, als die Bewegung, die nothwendig ist. Man hört so viel auf den Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstetigkeit zeitlicher Dinge sprechen, aber Jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist: ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Husaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache und ist es Ernst damit, dann wendet sich jene gerührte Erbaulichkeit, die Alles vorhersagte, dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen. Trotzdem aber finden Kriege, wo sie in der Natur der Sache liegen, statt; die Staaten schießen wieder auf, und das Gerede verstummt vor den ernsten Wiederholungen der Geschichte."

Ist somit die Aufopferung für den Staat eine allgemeine Pflicht, durch welche, wenn wirklich die Selbstständigkeit des Staats bedroht ist, alle Bürger unter die Waffen gerufen

werden, so wird dieselbe doch auch noch durch einen besonderen Stand, den Stand der Tapferkeit, vertreten, welcher somit ebenso nothwendig ist, wie die übrigen Stände.

Hegel stellt den Militärstand sehr hoch; er nennt ihn den Stand der Allgemeinheit, der die Pflicht habe, die Idealität an sich selbst zur Existenz zu bringen, d. h. sich aufzuopfern. Interessant ist, wie Hegel unter Anderem auch den Gebrauch des Feuergewehrs als eine logische Nothwendigkeit deducirt. Er sagt darüber: „Das Prinzip der modernen Welt, der Gedanke, hat der Tapferkeit die höhere Gestalt gegeben, daß ihre Aeußerung mechanischer zu sein scheint und nicht als Thun dieser besondern Person, sondern nur als Glied eines Ganzen, ebenso, daß sie als nicht gegen einzelne Personen, sondern gegen ein feindseliges Ganzes überhaupt gekehrt, somit der persönliche Muth als ein nicht persönlicher erscheint. Jenes Prinzip hat darum das Feuergewehr erfunden, und nicht eine zufällige Erfindung dieser Waffe hat die blos persönliche Gestalt der Tapferkeit in die abstractere verwandelt.“

Darin, daß der Staat nach außen als ein individuelles Subject auftritt, findet Hegel die Nothwendigkeit begründet, daß die Anordnung dieser äußeren Verhältnisse, die Unterhandlungen mit andern Staaten, die Befehligung der bewaffneten Macht u. s. w. ebenfalls in die Hand eines einzigen Subjects, des Fürsten, unmittelbar und allein gelegt sei.

Dies führt nun zu der zweiten Seite der Betrachtung des Staats oder dem äußern Staatsrecht. In Bezug auf dieses drückt sich Hegel sehr unbestimmt und unklar aus; er sagt, jeder Staat bedürfe einer Anerkennung seiner Selbstständigkeit nach außen und verlange diese von den andern Staaten; ob er sie erhalte, hänge theils von dem guten

Willen dieſer andern Staaten, theils von ſeinen eigenen Zuſtänden, ſeiner Verfaſſung, ſeiner innern Stärke ab. Die beſondere Art dieſer Anerkennung und überhaupt die Feſtſtellung der beſtimmten Verhältniſſe, welche zwei Staaten zu einander beobachten wollen, bildet den Gegenſtand der Verträge. Der Stoff dieſer Verträge, meint Hegel, ſei von unendlich geringerer Mannigfaltigkeit, als in der bürgerlichen Geſellſchaft, da die Einzelnen in dieſer nach den vielfachſten Rückſichten in gegenſeitiger Abhängigkeit ſtänden, hingegen ſelbſtſtändige Staaten ſich in ſich befriedigende Ganze wären. Das Völkerrecht, bemerkt Hegel weiter, enthalte den Grundſatz, daß die Verträge, auf denen die Verbindlichkeiten der Staaten gegen einander beruhen, gehalten werden ſollen. Allein, da es keinen als Macht über den einzelnen Staaten conſtituirten allgemeinen Willen, keinen Prätor, höchſtens Schiedsrichter und Vermittler zwiſchen Staaten und auch dieſe nur nach deren beſonderem Willen gebe, ſo bleibe jener Grundſatz des Völkerrechts ein bloßes Ideal, und in der Wirklichkeit finde immerfort ein Wechſel zwiſchen einem vertragsmäßigen Zuſtande und einer Aufhebung deſſelben ſtatt. Gegen die Kantſche Idee eines ewigen Friedens durch einen Staatenbund, welcher, als eine von jedem einzelnen Staate anerkannte Macht, jeden Streit ſchlichten ſolle, erinnert Hegel, daß ein ſolcher Zuſtand die Einſtimmung aller Staaten vorausſetze, welche jedoch, da ſie lediglich auf moraliſchen, religiöſen oder ſonſt welchen Gründen und Rückſichten, überhaupt auf beſonderen, ſouveränen Willen beruhe, immerfort mit Zufälligkeit behaftet bleibe. Daher könne der Streit der Staaten, inſofern demſelben nicht durch Uebereinkunft begegnet werde, nur durch Krieg entſchieden werden.

Das höchſte Geſetz in dem Verhalten eines Staats gegen den andern, ſagt Hegel, iſt das Wohl des Staates, und

das Prinzip für die Gerechtigkeit der Kriege und Verträge ist nicht ein fader allgemeiner philanthropischer Gedanke, sondern das wirklich gekränkte oder bedrohte Wohl in seiner bestimmten Besonderheit.

Hegel berührt hier, wie man sieht, die vielbesprochene, auch von Kant erörterte Frage über den Gegensatz von Moral und Politik und die Forderung, daß die Letztere der Ersteren gemäß sein müsse. Er bemerkt darüber: Das Wohl eines Staats habe eine ganz andere Berechtigung, als das Wohl des Einzelnen; der Staat, die sittliche Substanz, habe ihr Dasein, also auch ihr Recht unmittelbar in einer nicht abstracten, sondern concreten Existenz, und diese concrete Existenz allein, nicht einer der vielen für moralische Gebote gehaltenen allgemeinen Gedanken könne Prinzip ihres Handelns sein. „Die Ansicht," sagt er, „von dem vermeintlichen Unrecht, welches die Politik immer in diesem Gegensatze haben soll, beruht noch vielmehr auf der Seichtigkeit der Vorstellungen von Moralität, von der Natur des Staates und dessen Verhältniß zum moralischen Gesichtspunkte."

Indessen verlangt doch Hegel, daß die Staaten sich einem obersten völkerrechtlichen Grundsatze auch im Kriege unterwerfen sollen. Sie sollen nämlich auch im Kriege so gegen einander verfahren, daß der Krieg selbst als ein nur Vorübergehendes erscheine und in ihm die Möglichkeit des Friedens erhalten werde. Es müssen daher z. B. die Gesandten respectirt, das Familien- und Privatleben geschont werden u. s. w. Im Uebrigen beruht, nach Hegel, das gegenseitige Verhalten der Völker zu einander, sowohl im Kriege als im Frieden, vornehmlich auf deren Sitten. Die europäischen Nationen betrachtet Hegel als enger unter sich verbunden und gleichsam eine einzige Familie bildend nach dem allgemeinen Prinzip ihrer Gesetzgebung, ihrer Sitten, ihrer Bildung.

Hierdurch modificire ſich das völkerrechtliche Verhältniß unter ihnen und werde ein friedlicheres, als es ſonſt zu ſein pflege.

So wie nun ſchon im Krieg die verſchiedenen Staaten als endliche und beſondere ſich gegenſeitig aufzuheben trachten, ſo gehen alle die beſonderen Volksgeiſter unter in dem allgemeinen Geiſt, dem Geiſt der Welt; ſie ſind bloße Momente der Weltgeſchichte, die zugleich das Weltgericht iſt.

Philosophie der Geschichte.

Hegel unterscheidet drei verschiedene Arten oder Stufen der Geschichtsbetrachtung, die ursprüngliche, die reflectirte und die philosophische.

Die ursprüngliche Geschichtsschreibung beschränkt sich darauf, die Thaten, Begebenheiten und Zustände zu schildern, welche der Geschichtsschreiber vor sich gehabt, und somit einfach Das, was äußerlich vorhanden war, in das Reich der geistigen Vorstellung überzutragen. Der Geist des Verfassers und der Geist der Handlungen, von denen er erzählt, ist hierbei einer und derselbe. Als Muster dieser Art von Geschichtsschreibung nennt Hegel den Herodot, den Thucydides, den Xenophon, den Cäsar u. s. w. Aus dem Mittelalter rechnet er hierher die naiven Chroniken, aus der Neuzeit die Memoiren.

Die zweite Art der Geschichte ist die reflectirende. Es ist dies diejenige, deren Darstellung — nicht in Beziehung auf die Zeit, sondern rücksichtlich des Geistes — über die Gegenwart hinaus ist. Diese Gattung hat wieder mehrere Unterabtheilungen. Die erste derselben besteht in Dem, was wir allgemeine Geschichte nennen, d. h. in der Uebersicht der ganzen Geschichte eines Volks, eines Landes, oder der Welt. Hier kommt es besonders auf die Ansichten an, die sich der Verfasser theils von dem Inhalt und Zweck der Handlungen und Begebenheiten selbst, die er beschreibt, theils von

der Art, wie er die Geſchichte ſchreiben will, gebildet hat. Hegel giebt in Bezug auf allgemeine Geſchichtsſchreibung den Engländern und Franzoſen den Vorzug vor den Deutſchen, weil jene mehr auf der Stufe allgemeiner und nationaler Bildung ſtänden. „Bei uns dagegen," ſagt er, „klügelt ſich Jeder eine Eigenthümlichkeit aus und, ſtatt Geſchichte zu ſchreiben, beſtreben wir uns immer, zu ſuchen, wie Geſchichte geſchrieben werden müſſe."

Von den älteren Geſchichtsſchreibern rechnet Hegel hierher hauptſächlich Livius und Diodor von Sicilien, von den neueren Johannes von Müller.

Eine zweite Art der reflectirten Geſchichte iſt die pragmatiſche. Sie hat, nach Hegel, den Zweck, die Vergangenheit auf die Gegenwart zu beziehen, die geſchichtlichen Begebenheiten durch daran geknüpfte Reflexionen fruchtbar für die Jetztlebenden zu machen. Hegel tadelt hierbei die Einſeitigkeit der moraliſchen Betrachtungen, die man an die Geſchichte zu knüpfen pflege, und überhaupt der Anſicht, als ob durch die Betrachtung früherer Zuſtände, durch die ſogenannten Erfahrungen der Geſchichte für die Belehrung der Völker oder der Fürſten beſonders Viel gewonnen werden könne. Sehr treffend ſagt er: „Jede Zeit hat ſo eigenthümliche Zuſtände, iſt ein ſo individueller Zuſtand, daß in ihm aus ihm ſelbſt entſchieden werden muß und allein entſchieden werden kann. Daher iſt es nicht eine ſolche beſchränkte und abſichtliche Bezugnahme auf beſtimmte Verhältniſſe der Gegenwart, ſondern nur die gründliche, freie und umfaſſende Anſchauung der Situation und der tiefe Sinn der Idee (wie z. B. Montesquieus „Geiſt der Geſetze"), was den Reflexionen Wahrheit und Intereſſe geben kann."

Die dritte Weiſe der reflectirten Geſchichte iſt die kritiſche. Sie iſt eigentlich eine Geſchichte der Geſchichte, eine

Beurtheilung der Erzählungen und Unterſuchung ihrer Wahrheit und Glaubwürdigkeit.

Die letzte Art endlich iſt die, welche ausdrücklich nur einzelne Theile des Geſchichtslebens, aber dieſe unter allgemeinen Geſichtspunkten, begriffsmäßig, darſtellt. Dahin gehören die Geſchichten der Kunſt, der Religion u. ſ. w. Sie bilden den Uebergang zur philoſophiſchen Weltgeſchichte.

Die philoſophiſche Betrachtung der Geſchichte iſt die eigentlich denkende Betrachtung derſelben. Die Frage iſt nun, wie verhält ſich dies Denken in der Geſchichte zu dem Gegebenen der empiriſchen Thatſachen. Man wirft gewöhnlich der Philoſophie der Geſchichte vor, daß ſie ihren Stoff, das eigentlich Geſchichtliche, nicht ſo laſſe, wie er ſei, ſondern ihn nach ihren Gedanken zurichte, alſo, wie man es ausdrückt, die Geſchichte a priori conſtruire. Allein, ſagt Hegel, dieſer Vorwurf trifft die wahre philoſophiſche Geſchichtsbetrachtung nicht, denn der einzige Gedanke, den dieſe mitbringt, iſt der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrſche, daß es alſo auch in der Weltgeſchichte vernünftig zugegangen ſei. In dieſem Gedanken ſelbſt kann unmöglich eine Einſeitigkeit, eine Beſchränkung des freien und allſeitigen empiriſchen Forſchens liegen, viel weniger, als in den ſubjectiven Anſichten, mit denen in der Regel die Hiſtoriker von Fach an die Betrachtung ihres Gegenſtandes gehen. Es kommt ſomit Alles darauf an, wie dieſer Gedanke eines vernünftigen Zuſammenhanges aller Begebenheiten der Geſchichte im Einzelnen durchgeführt werde. Allerdings hat man die Idee eines vernünftigen Endzwecks der Geſchichte häufig ſehr einſeitig aufgefaßt, ſo z. B. in den gewöhnlichen Vorſtellungen von einem Plan der Vorſehung, wo man ſich dann entweder dabei beruhigt, daß dieſer Plan im Einzelnen für uns verborgen ſei, oder daß man

gewiſſe zufällige und beſchränkte Zwecke, z. B. die Lebensrettung oder das Wohlbefinden gewiſſer Individuen u. ſ. w., der Vorſehung als Endzwecke unterſchiebt.

Um alſo die Geſchichte wahrhaft ſpeculativ, als die Verwirklichung der Vernunft oder des allgemeinen göttlichen Geiſtes zu erfaſſen, dürfen wir nicht bei der unbeſtimmten Idee davon ſtehen bleiben, ſondern müſſen die beſtimmten Formen aufſuchen oder vielmehr eine aus der andern entwikkeln, unter denen ſich jene Idee thatſächlich verwirklicht hat.

Wir haben dabei unſre Aufmerkſamkeit auf Dreierlei zu richten; erſtens auf die Natur des Geiſtes, aus welcher ſich ergeben muß, welches das allgemeine Prinzip der Geſchichte, als der Offenbarung oder Selbſtverwirklichung des Geiſtes, ſei; zweitens, auf die Mittel, deren ſich der Geiſt bedient, um ſeine Idee zu realiſiren; drittens endlich, auf die äußere Form und Geſtalt, unter welcher dieſe Realiſirung der Idee in der Geſchichte auftritt.

Die Natur des Geiſtes iſt leicht zu erkennen durch den Gegenſatz deſſelben, die Materie. Wie das Weſen der Materie die Schwere, ſo iſt das Weſen des Geiſtes die Freiheit oder das Selbſtbewußtſein. Die leitende Idee in der Betrachtung der Geſchichte muß daher dieſe ſein, die Geſchichte als die Verwirklichung der Freiheit, als den Fortſchritt des Geiſtes zum vollſtändigen Genuß und Bewußtſein ſeiner Freiheit zu erkennen.

Die zweite Frage iſt die nach den Mitteln, durch welche ſich dieſe Freiheit des Geiſtes verwirklicht. Dieſe Mittel ſind ein Aeußerliches; ſie ſind Dasjenige, was in der Geſchichte unmittelbar vor die Augen tritt. Der erſte Hinblick auf die Geſchichte zeigt uns, wie die Handlungen der Menſchen von ihren Bedürfniſſen, Leidenſchaften, Intereſſen, Charakteren und Talenten ausgehen, und zwar ſo, daß in

dieſem Schauſpiel der Thätigkeit lediglich dieſe Bedürfniſſe, Leidenſchaften, Intereſſen als die Triebfedern des Handelns erſcheinen. Zwar liegen darin auch allgemeine Zwecke, ein Guteswollen, edle Vaterlandsliebe u. ſ. w., allein dieſe Tugenden und dies Allgemeine ſtehen in einem unbedeutenden Verhältniſſe zur Welt und zu Dem, was ſie erſchafft. Wenn wir dieſes Schauſpiel der Leidenſchaften betrachten und die Folgen ihrer Gewaltthätigkeit, des Unverſtandes erblicken, der ſich nicht nur zu ihnen, ſondern ſelbſt auch, und ſogar vornehmlich, zu Dem, was gute Abſichten, rechtliche Zwecke ſind, geſellt; wenn wir daraus das Uebel, das Böſe, den Untergang der blühendſten Reiche, die der Menſchengeiſt geſchaffen, hervorgehen ſehen, ſo können wir nur mit Trauer über dieſe Vergänglichkeit erfüllt werden, und, da dieſes Untergehen nicht ein bloßes Werk der Natur, ſondern des Willens der Menſchen iſt, müſſen wir mit einer moraliſchen Betrübniß, mit einer Empörung des guten Geiſtes, wenn ein ſolcher in uns iſt, über ſolches Schauſpiel enden. Allein eine denkende Betrachtung der Geſchichte überzeugt uns, daß dieſe unermeßliche Maſſe von Willen, Intereſſen und Thätigkeiten die Werkzeuge und Mittel des Weltgeiſtes ſind, ſeinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewußtſein zu erheben und zu verwirklichen. Daß aber jene Lebendigkeiten der Individuen und der Völker, indem ſie das Ihrige ſuchen und befriedigen, wirklich zugleich die Mittel und Werkzeuge eines Höheren ſind, von dem ſie Nichts wiſſen, das ſie bewußtlos vollbringen, dies liegt eben in der Idee, daß die Vernunft die Welt regiert, und dies hat ſomit auch die Philoſophie der Geſchichte in jedem einzelnen Falle nachzuweiſen. So z. B. war die That Cäſars, welche ihm die Alleinherrſchaft Roms erwarb, zugleich das Mittel, um einen Zuſtand hervorzubringen, der eine nothwendige Beſtimmung in der Geſchichte

Roms und der Welt enthielt; es war also gewissermaßen ein weltgeschichtlicher Instinct, welcher Cäsar Dasjenige vollbringen hieß, was an und für sich in der Zeit lag. „Dies," sagt Hegel, „sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene, besondere Zwecke das Allgemeine enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist; dieser Gehalt ist ihre wahrhafte Macht; er ist in dem allgemeinen, bewußtlosen Instinct der Menschen; sie sind innerlich dazu getrieben und vermögen nicht Dem, welcher die Ausführung eines solchen Zweckes in seinem Interesse unternommen hat, Widerstand zu leisten. Die Völker sammeln sich vielmehr um sein Panier und er zeigt ihnen und führt Das aus, was ihr eigener, innerlicher Zweck ist. Diese welthistorischen Individuen sind somit die Geschäftsführer eines Zwecks, der eine Stufe in dem Fortschreiten des allgemeinen Geistes war. Indem sich die Vernunft dieser Werkzeuge bedient, können wir es eine List derselben nennen, denn sie läßt sie mit aller Wuth der Leidenschaften ihre eigenen Zwecke vollführen und erhält sich nicht nur unbeschädigt, sondern bringt sich selbst hervor. Das Einzelne ist zu gering gegen das Allgemeine; die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Weltgeschichte stellt sich somit als der Kampf der Individuen dar, und in dem Felde dieser Besonderheit geht es ganz natürlich zu. Wie in der thierischen Natur die Erhaltung des Lebens Zweck und Instinct des Einzelnen ist, wie aber doch hier die Vernunft, das Allgemeine vorherrscht, und die Einzelnen fallen, so geht es auch in der geistigen Welt zu. Leidenschaften zerstören sich gegenseitig; die Vernunft allein wacht, verfolgt ihren Zweck und macht sich geltend."

Was die höheren Zwecke des Individuums betrifft, fährt Hegel fort, die Zwecke der Moralität, Sittlichkeit und Religiosität, so sind diese allerdings in gewisser Hinsicht Selbst-

zwecke und haben für das Individuum eine absolute und von äußeren Schicksalen nicht abhängige Bedeutung. Andererseits lassen jedoch auch diese Zwecke eine Vervollkommnung und Ausbildung zu und stehen insofern ebenfalls unter dem allgemeinen Gesetze der Entwickelung, welches die Geschichte der Menschheit beherrscht. Hegel sagt hierüber Folgendes:

„Was die Verkümmerung, Verletzung und den Untergang von religiösen, sittlichen und moralischen Zwecken und Zuständen überhaupt betrifft, so muß gesagt werden, daß diese zwar ihrem innerlichen Wesen nach unendlich und ewig sind, daß aber ihre Gestaltungen beschränkter Art sein können, daß diese im Naturzusammenhange und unter dem Gebote der Zufälligkeit stehen. Darum sind sie vergänglich und der Verkümmerung und der Verletzung ausgesetzt. Die Religion und Sittlichkeit haben, eben als die in sich allgemeine Wesenheiten, die Eigenschaft, ihrem Begriffe gemäß, somit wahrhaftig, in der individuellen Seele vorhanden zu sein, wenn sie in derselben auch nicht die Ausdehnung der Bildung, nicht die Anwendung auf entwickelte Verhältnisse haben. Die Religiosität, die Sittlichkeit eines beschränkten Lebens — eines Hirten, eines Bauern — in ihrer concentrirten Innigkeit und Beschränktheit auf wenige und ganz einfache Verhältnisse des Lebens hat unendlichen Werth und denselben Werth, als die Religion und Sittlichkeit einer ausgebildeten Erkenntniß und eines an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Daseins. Dieser innere Mittelpunkt, diese einfache Region des Rechts der subjectiven Freiheit, der Heerd des Wollens, Entschließens und Thuns, der abstracte Inhalt des Gewissens, Das, worin Schuld und Werth des Individuums eingeschlossen ist, bleibt unangetastet und ist dem lauten Lärm der Weltgeschichte und den nicht nur äußerlichen und zeitlichen Veränderungen, sondern auch den-

jenigen, welche die absolute Nothwendigkeit des Freiheitsbegriffes selbst mit sich bringt, ganz entnommen. Im Allgemeinen aber ist dies festzuhalten, daß, was in der Welt als Edles und Herrliches berechtigt ist, auch ein Höheres über sich hat. Das Recht des Weltgeistes geht über alle besondere Berechtigungen; es theilt selbst diese, aber nur bedingt, insofern sie seinem Gehalte zwar angehören, aber zugleich mit Besonderheit behaftet sind.''

Neben dem allgemeinen Gesetz der Freiheit, welches in der Geschichte zur Verwirklichung kommt, und neben den Mitteln, durch welche es zur Verwirklichung kommt, den individuellen Leidenschaften, Interessen und Bedürfnissen ist nun noch ein Drittes zu beachten, das Material, an oder in welchem jene Verwirklichung stattfindet, oder mit andern Worten, diejenige äußere Gestaltung, oder das System von Gestaltungen, in denen der menschliche Geist das ihm inwohnende Gesetz der Entwickelung in einem stufenweisen geschichtlichen Fortgange zu verwirklichen sucht. Dieses Dritte nun ist, wie wir schon oben gesehen haben, der Staat. Der Staat ist die Verwirklichung der Freiheit, in seiner fortschreitenden Ausbildung muß sich daher auch der Endzweck der Geschichte erfüllen.

Hegel widerlegt hier einige Ansichten, welche dem oben aufgestellten Grundsatze widersprechen. Die eine dieser Ansichten ist die Annahme gewisser Naturrechtslehrer, daß die Freiheit des Menschen eigentlich nur im Naturzustande vollkommen und unbeschränkt zu finden sei. Dieser Annahme setzt Hegel den vernünftigeren Begriff von Freiheit entgegen, nach welchem diese eben nicht blos Willkühr, Schrankenlosigkeit des Willens, sondern die höhere Selbstbestimmung desselben ist, welche in den äußeren Einrichtungen der Gesellschaft nur ihre eigenen nothwendigen Gesetze verwirklicht findet. Eine zweite, ebenso wenig begründete Annahme ist die Vorstellung

von einem patriarchaliſchen Zuſtande, welchen man als die höchſte Befriedigung des ſittlichen und gemüthlichen Elements im Menſchen anpreiſt und deſſen Fortbildung zu einem rechtlichen Zuſtande man als einen Rückſchritt betrachtet wiſſen möchte. Hiergegen führt Hegel an, daß das patriarchaliſche Verhältniß nur als ein beſtimmtes, untergeordnetes Moment des Staats in der Familie beſtehe, nicht aber zum herrſchenden Prinzip des geſammten Staatslebens erhoben werden dürfe. Ebenſowenig will jedoch Hegel etwas von derjenigen Theorie wiſſen, welche den Staat auf den Willen aller Einzelnen gründet; vielmehr betrachtet er den Staat, wie er durch die Geſchichte verwirklicht und fortgebildet wird, weſentlich als ein ſittliches Ganzes, als einen Organismus von Einrichtungen, Geſetzen und Beſitzthümern, in denen ſich der ſittliche Geiſt der Individuen ausprägt, und zwar ſo, daß je nach der Stufe der geiſtigen Entwickelung, auf welcher ſich ein Volk oder eine Zeit befindet, auch die Staatsverfaſſung eine andere iſt, als bei einem anderen Volke und zu einer andern Zeit. Endlich iſt, neben den eben erwähnten philoſophiſchen Theorien von dem Weſen und Endzweck des Staats und ſeiner geſchichtlichen Ausbildung, eine mehr hiſtoriſche, auf Autorität geſtützte Anſicht zu berichtigen, welche ebenfalls der wahren Idee der geſchichtlichen Entwickelung entgegenſteht. Es iſt dies die Annahme eines urſprünglichen paradieſiſchen Zuſtandes der Menſchheit, in welcher der Menſch und die Natur einer höheren Reinheit und einer unmittelbaren Verbindung mit Gott theilhaftig geweſen, aus dem ſie aber durch den ſittlichen Verfall der Menſchheit in den Zuſtand der Unvollkommenheit und Vergänglichkeit herabgeſunken ſei. Hegel betrachtet auch dies als eine blos willkührliche, unbegründete Vorausſetzung.

Allen dieſen beſchränkten Vorſtellungen von der Ge-

ſchichte, wonach dieſe bald als ein bloßer Kreislauf, bald wohl gar als ein Rückſchritt, oder doch als ein geſetz- und zweckloſes Spiel von Erſcheinungen bald vollkommener, bald wieder unvollkommener Art ſich darſtellen würde, ſtellt Hegel immer wieder den einzig wahren Begriff der Geſchichte, nämlich das Prinzip der Entwicklung gegenüber. Dieſe Entwicklung iſt aber nicht blos Entwicklung ſchlechthin, ins Unbeſtimmte hinaus, ſondern ſie iſt das Hervorbringen eines Zweckes von beſtimmtem Inhalte. Dieſer Zweck, ſagt Hegel, iſt der Geiſt, und zwar nach ſeinem Weſen, dem Begriff der Freiheit. Dies iſt der Grundgegenſtand und das leitende Prinzip der Entwickelung, Das, wodurch dieſe ihren Sinn und ihre Bedeutung erhält.

Die einzelnen Stufen dieſer Entwickelung werden repräſentirt durch einzelne Völker. Dem Volke, dem ein ſolches beſtimmtes Moment weltgeſchichtlicher Entwickelung als natürliches Prinzip, d. h. als Prinzip ſeines Beſtehens und ſeiner Entwickelung, zukommt, iſt die Vollſtreckung deſſelben gleichſam von dem Weltgeiſte übertragen. Dieſes Volk iſt dann für dieſe Epoche — und es kann in der Weltgeſchichte nur einmal Epoche machen — das herrſchende. Gegen dieſes ſein abſolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Stufe des Weltgeiſtes zu ſein, ſind die Geiſter der andern Völker rechtlos und ſie, wie die, deren Epoche vorbei iſt, zählen nicht mehr in der Weltgeſchichte. Die Geſchichte eines jeden ſolchen welthiſtoriſchen Volkes hat daher einmal die Entwickelung ſeines Prinzips von ſeinem kindlichen, gehülltem Zuſtande aus bis zu ſeiner Blüthe, wo es, zum freien, ſittlichen Selbſtbewußtſein gekommen, nun in die allgemeine Geſchichte eingreift, ſodann aber auch die Periode ſeines Verfalls darzuſtellen, durch welche ſich das Hervorgehen eines höheren Prinzips im Gegenſatz zu dem dieſes Volks ankündigt.

Mit dieſem Uebergange des Geiſtes in ein anderes Prinzip und ſomit auch an ein anderes Volk verliert das erſtere Volk das weltgeſchichtliche Intereſſe. Es kann zwar das höhere Prinzip ebenfalls in ſich aufnehmen und ſich in daſſelbe hineinbilden, aber es lebt doch nicht wirklich darin, es trägt daſſelbe nicht als ſein eigenes Lebensprinzip in ſich. Es wird daher entweder ſeine Selbſtſtändigkeit verlieren, oder auch ſich als beſonderer Staat, oder als ein Kreis von Staaten, fortſchleppen und in mannigfaltigen innern Verſuchen und äußern Kämpfen nach Zufall herumſchlagen.

An der Spitze dieſer welthiſtoriſchen Völker ſtehen die welthiſtoriſchen Individuen, welche, als die unmittelbaren Werkzeuge des Weltgeiſtes, deſſen Zwecke unbewußt, gleichſam inſtinctartig vollziehen.

Die Entwicklung der verſchiedenen welthiſtoriſchen Völker und der Zug der Geſchichte im Allgemeinen iſt zum großen Theil bedingt durch die geographiſchen und klimatiſchen Verhältniſſe, unter denen ſich ein jedes dieſer Völker ausbildete. Iſt auch dies natürliche Element nicht ſo mächtig, um den Entwicklungsgang des Geiſtes allein zu beſtimmen, ſo hat es doch einen unbezweifelbaren Einfluß darauf; ſo z. B. giebt es klimatiſche Verhältniſſe, welche ein für allemal jede Theilnahme ihrer Bewohner an der weltgeſchichtlichen Bewegung unmöglich machen; in der kalten und in der heißen Zone kann der Boden weltgeſchichtlicher Völker nicht ſein, der wahre Schauplatz für die Weltgeſchichte iſt die gemäßigte Zone, und zwar, wie Hegel behauptet, der nördliche Theil derſelben, weil ſie ſich hier continental verhalte und eine größere Breite habe, während ſie ſich im Süden mehr vertheile und in Spitzen aus einander laufe.

Wir können Hegel nicht in die Einzelheiten der Betrachtungen folgen, die er über die geographiſche und klimatiſche Natur

der verſchiedenen Erdtheile, welche nach einander Schauplätze der Geſchichte geworden ſind, und über deren Einfluß zunächſt auf die Beſchäftigungsweiſe, ſodann auch auf die Denkweiſe, den Charakter, die politiſchen, ſocialen und religiöſen Zuſtände ihrer Bewohner anſtellt; nur einige einzelne, vorzugsweiſe intereſſante Bemerkungen daraus wollen wir mittheilen. Hegel ſtellt drei geographiſche Hauptunterſchiede der Erdoberfläche auf: das waſſerloſe Hochland mit ſeinen großen Steppen und Ebenen; die Thalebenen, das Land des Ueberganges, welche von großen Strömen durchſchnitten und bewäſſert werden; endlich das Uferland, das in unmittelbarem Verhältniſſe mit dem Meere ſteht. Dieſe drei Momente, ſagt Hegel, ſind die weſentlichen, und nach ihnen theilt ſich jeder Welttheil in drei Theile. Das eine iſt das gediegene, indifferente, metalliſche Hochland, unbildſam, in ſich abgeſchloſſen, aber wohl fähig, Impulſe von ſich auszuſchicken; das zweite bildet Mittelpunkte der Kultur, iſt die noch unaufgeſchloſſene Selbſtſtändigkeit; das dritte hat den Weltzuſammenhang darzuſtellen und zu erhalten.

Das Eigenthümliche der Bewohner des Hochlandes iſt das patriarchaliſche und nomadiſche Leben; gewöhnlich friedlich, ſammeln ſich doch dieſe Hochländer zuweilen in großen Maſſen und gerathen durch irgend einen Impuls in eine äußere Bewegung. In den Engthälern des Hochlandes wohnen ruhige Gebirgsvölker, Hirten.

In den Thalebenen, die von Strömen durchſchnitten und befruchtet werden, beginnt die Stiftung großer Staaten. Der Ackerbau, der hier als erſtes Prinzip der Subſiſtenz der Individuen vorwaltet, iſt an die Regelmäßigkeit der Jahreszeiten und an die, demgemäß geordneten Geſchäfte gewieſen. Es beginnt das Grundeigenthum und die ſich darauf bezie-

henden Rechtsverhältniſſe, die Unterlagen des Staats, der erſt in ſolchen Verhältniſſen möglich wird.

Das Meer giebt dem Menſchen die Vorſtellung des Unbeſtimmten, Unbeſchränkten und Unendlichen, und, indem er ſich in dieſem Unendlichen fühlt, ermuthigt ihn dies zum Hinausgehen über das Beſchränkte. Das Meer ladet zur Eroberung, zum Raub, aber ebenſo zum Gewinn und Erwerbe ein. Das Land, die Thalebene fixirt den Menſchen an den Boden, er kommt dadurch in eine unendliche Menge von Abhängigkeiten, aber das Meer führt ihn über dieſe beſchränkten Kreiſe hinaus. Die Thätigkeit, zu welcher das Meer einladet, iſt eine ganz eigenthümliche; daher findet es ſich denn, daß die Küſtenländer meiſt von den Binnenländern ſich abſondern, wenn ſie auch durch einen Strom mit dieſen zuſammenhängen. So hat ſich Holland von Deutſchland, Portugal von Spanien abgeſondert.

Nach dieſen Angaben geht nun Hegel die drei Haupttheile der alten Welt einzeln durch. Die neue Welt, Amerika, Auſtralien und die verſchiedenen Inſelgruppen ſcheidet Hegel von der Weltgeſchichte aus; er betrachtet ſie als phyſiſch und geiſtig noch unreif und ohnmächtig. Amerika namentlich als jeder eigenen ſelbſtkräftigen Kultur ermangelnd und nur mit europäiſcher Kultur begabt, Amerika, ſagt er, iſt das Land der Zukunft, in welchem ſich in den vor uns liegenden Zeiten etwa im Streite von Nord- und Südamerika die weltgeſchichtliche Wichtigkeit offenbaren ſoll; es iſt ein Land der Sehnſucht für alle Die, welche die hiſtoriſche Rüſtkammer des alten Europa langweilt. Deswegen hat aber auch Amerika von dem Boden auszuſcheiden, auf welchem ſich bis heut die Weltgeſchichte begab; es iſt in der Perſpective zu zeigen und aufzunehmen; denn, was bis jetzt ſich hier ereignet, iſt nur

der Wiederhall der alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit.

Afrika ist, nach Hegel, das in sich abgeschlossene und für die Geschichte, wie für den Zusammenhang mit der übrigen Welt, verschlossene Land, gleichsam das Kinderland der Welt. Hegel zieht dabei Afrika blos insoweit in Betracht, als es der Wohnsitz der Neger ist, denn die übrigen Theile desselben, welche schon früh in die Geschichte eingetreten sind, z. B. Aegypten und Karthago, gehören wesentlich der asiatischen Kultur an. Als den Charakter der Neger bezeichnet Hegel die Unbändigkeit, die Unfähigkeit zu jeder Bildung und Entwicklung. Der einzige, wesentliche Zusammenhang, sagt Hegel, den die Neger mit den Europäern gehabt haben und noch haben, ist der der Sclaverei. In dieser sehen die Neger nichts ihnen Unangemessenes, denn es ist ein Hauptmoment für die Könige, ihre gefangenen Feinde oder auch ihre eigenen Unterthanen zu verkaufen, und die Sclaverei hat insofern mehr Menschliches unter den Negern geweckt. Die Sclaverei ist an und für sich unrecht, denn das Wesen des Menschen ist die Freiheit; doch zu dieser muß er erst reif werden. Es ist also die allmälige Abschaffung der Sclaverei etwas Angemesseneres und Richtigeres, als ihre plötzliche Aufhebung. In Asien geht der erste geschichtliche Impuls von den Hochländern aus; die ersten Anfänge einer ausgeprägteren Kultur und der Staatenbildung finden sich in den großen Thalebenen, in China, Indien, Babylonien, die aber, weil sie sich das Prinzip des Meeres nicht zu eigen machten, sich gegen den Zusammenhang mit der übrigen Welt verschlossen und deshalb erst von andern Ländern aus aufgesucht werden mußten. Vorderasien stellt den Aufgang aller religiösen und staatlichen Prinzipien dar, deren Entwicklung aber erst in Europa zu Stande kommt. Das Mittelmeer,

um welches herum ſich dieſe vorderaſiatiſchen Länder breiten, iſt das vermittelnde Element zwiſchen der aſiatiſchen und der europäiſchen Kultur.

Europa theilt ſich auch in drei Formen, aber nicht auf ſo abſtracte Weiſe, wie die beiden andern Theile der Welt. Die Beſtimmung der Naturgewalt iſt hier nicht ſo mächtig, die Naturformen ſind mehr vermiſcht, und dieſe Vermiſchung und das Bezwingen der Natur durch den Geiſt macht eben das Ausgezeichnete des europäiſchen Lebens aus. Der europäiſche Charakter iſt der, daß die früheren Unterſchiede, ihren Gegenſatz auslöſchend oder denſelben doch nicht ſcharf feſthaltend, die mildere Natur des Ueberganges annehmen. Wir haben in Europa keine Hochländer den Ebenen gegenüberſtehend. Die drei Theile Europas haben daher einen andern Beſtimmungsgrund.

Der erſte Theil iſt das ſüdliche Europa, gegen das Mittelmeer gekehrt. Nördlich von den Pyrenäen ziehen ſich durch Frankreich Gebirge, die in Zuſammenhang mit den Alpen ſtehen, welche Italien von Frankreich und Deutſchland trennen und abſchließen. Auch Griechenland gehört zu dieſem Theile von Europa. In Griechenland und Italien iſt lange das Theater der Weltgeſchichte geweſen, und, als die Mitte und der Norden von Europa unkultivirt waren, hat hier der Weltgeiſt ſeine Heimath gefunden.

Der zweite Theil iſt das Herz Europas, das Cäſar, Gallien erobernd, aufſchloß. Dieſe That iſt die Mannesthat des römiſchen Feldherrn, im Gegenſatz zu der Jünglingsthat Alexanders, der das Morgenland abendländiſch zu machen unternahm, woraus die geſchichtliche Bedeutung des Abendlandes hervorgeht.

Den dritten Theil endlich bilden die nördlichen Staaten Europas, Polen, Rußland und die nördlichen Reiche.

Sie kommen erſt ſpät in die Reihe der geſchichtlichen Staaten und bilden und unterhalten beſtändig den Zuſammenhang mit Aſien.“

Wie wir ſchon oben geſagt, geht die Weltgeſchichte von Oſten nach Weſten; Europa iſt ſchlechthin das Ende der Weltgeſchichte, Aſien der Anfang. Die Geſchichte macht keinen Kreis um die Erde; ſie hat vielmehr einen beſtimmten Ausgangs- und Endpunkt; jener iſt Aſien, dieſer Europa. Im Oſten geht die äußerliche, phyſiſche Sonne auf und im Weſten geht ſie unter; dafür erſteigt aber hier die innere Sonne des Selbſtbewußtſeins, die einen höheren Glanz verbreitet. Die Weltgeſchichte iſt die Zucht der Unbändigkeit des natürlichen Willens zum Allgemeinen, zur ſubjectiven Freiheit. „Der Orient,“ ſagt Hegel, „wußte und weiß nur, daß Einer frei iſt; die griechiſche und römiſche Welt, daß Einige frei ſeien; die germaniſche Welt weiß, daß Alle frei ſind. Die erſte Form, die wir daher in der Weltgeſchichte ſehen, iſt der Despotismus; die zweite iſt die Demokratie und Ariſtokratie; die dritte iſt die Monarchie.“

Hegel nennt daher auch den Orient die Kindheit, die griechiſche Welt das Jünglingsalter, das römiſche Reich die Mannheit des Menſchengeſchlechts. Für die germaniſche Welt würde hiernach nur der Vergleich mit dem Greiſenalter übrig bleiben; an deſſen Stelle ſetzt jedoch Hegel die Bezeichnung: die germaniſche oder chriſtliche Epoche ſei das Moment der Verſöhnung.

Der Orient iſt das Reich des ſubſtantiellen Geiſtes oder der ſubſtantiellen Freiheit, wie es Hegel ausdrückt; d. h.: im Oriente ſind zwar die ſubſtantiellen Geſtaltungen der Staatenbildung, der Geſetze und gewaltiger Werke menſchlicher Thätigkeit vorhanden, allein ohne die ſubjective

Freiheit, ohne die selbstthätige und selbstbewußte Theilnahme der Einzelnen an diesen allgemeinen Zuständen.

Die Einzelnen sind gleichsam nur die Accidentien der einen Substanz, die im Mittelpunkte des Ganzen steht, des Herrschers. An ihn ist alle Pracht der Phantasie und aller Reichthum der Natur verschwendet, in seiner Erhebung und Verehrung, in der Ausführung seines Willens, nicht in der eignen freien Thätigkeit, finden die Einzelnen ihre Ehre und die Bestimmung ihres Lebens.

Die Regierungsform des Orients ist ein theokratischer Despotismus. Wie der Orientale sich in andachtvoller Hingebung, mit gänzlicher Auflösung seiner eignen Subjectivität, in die Anbetung der Natur und des göttlichen Wesens versenkt, so gehorcht er mit gleicher Hingebung seinen Königen und Priestern, welche ihn im Namen der Gottheit beherrschen. Hier giebt es also noch keine individuelle Freiheit, oder, wo sie erscheint, da tritt sie mit zerstörender Gewalt, unter der Form roher und zügelloser Willkühr auf; so in den Empörungen der Satrapen gegen den obersten Herrscher; so in den Einfällen wilder, räuberischer Horden in die großen, geordneten Staaten. Nirgends ist lebendiger Fortschritt oder eine sich frei entwickelnde Civilisation sichtbar; Alles liegt in einer starren Ruhe gefesselt; das Staatsleben ist in der blinden Abhängigkeit von einem absoluten Herrscherwillen und einem todten Mechanismus leerer Formen, die Religion im Aberglauben und einem geistlosen Ceremoniendienst versteinert.

Dieser allgemeine Charakter des Orients modificirt sich nun wieder auf eigenthümliche Weise in den vier großen Reichen desselben, dem chinesischen, dem indischen, dem persischen und dem ägyptischen.

In China hat der Despotismus die patriarcha-

lische Gestalt; das Staatsleben mit seinen vielgegliederten Formen und Gesetzen beherrscht nicht allein die rechtliche, sondern auch die sittliche Existenz der Unterthanen. Dem chinesischen Reiche gegenüber, gleichsam als seine Ergänzung, steht das mongolische, dessen Oberhaupt der als Gott verehrte Lama ist und welches eigentlich nur ein religiöses, kein weltliches Staatsleben besitzt.

In Indien löst sich die Einheit des Staatsorganismus in eine Vielheit abgeschlossener Kreise auf; es entsteht das Kastenwesen, welches seine Einheit in einer theokratischen Aristokratie, dem Bramanenthum, findet.

In Persien tritt das theokratische Element als Monarchie auf; der persische Monarch herrscht über seine Unterthanen nicht mit rein despotischer Willkühr, sondern nach einem Prinzip der Gesetzlichkeit, welches andererseits auch in dem Volke lebendig ist und ein sittliches Streben erzeugt. Die persische Einheit ist nicht die abstracte des chinesischen Reichs, sondern sie ist bestimmt, über viele unterschiedene Völkerschaften zu herrschen, die sie unter der milden Gewalt ihrer Allgemeinheit vereinigt, und als eine segnende Sonne über alle hinweg zu leuchten, erweckend und erwärmend. Deshalb bildet auch Persien den Uebergang aus der orientalischen in die abendländische Welt, der auch durch seine geographische Lage bedingt wird.

Wie nun Persien den äußerlichen Uebergang in das griechische Leben macht, so ist der innere durch Aegypten vermittelt. Hier werden die abstracten Gegensätze durchdrungen, eine Durchdringung, die eine Auflösung derselben ist. Diese nur an sich seiende Versöhnung stellt vielmehr den Kampf der widersprechendsten Bestimmungen dar, die ihre Vereinigung noch nicht herauszugebären vermögen, sondern, diese Gebiete

ſich als Aufgabe ſetzend, ſich ſelbſt und anderen ein Räthſel ſind, deſſen Löſung erſt die griechiſche Welt iſt.

Unter dem ewig heitern Himmel Griechenlands war es, wo zuerſt der menſchliche Geiſt ſich von jenem erdrückenden Einfluſſe der Naturmächte, des geiſtlichen und weltlichen Despotismus, unter welchem er in dem Oriente verdumpft war, frei machte und zum Bewußtſein ſeiner geiſtigen Individualität gelangte. Zwar pflanzte ſich der Glaube an die Abhängigkeit des Menſchen von der Natur und dem Schickſal noch fort in den Orakeln und den Mythen, welche aus dem Orient nach Griechenland herüber gebracht wurden; allein auch dieſe Tradition verliert mehr und mehr von ihrem Anſehen. Der griechiſche Geiſt bildet die religiöſen Begriffe, die er aus dem Orient empfangen, nach ſeiner eigenen, freieren Anſchauungsweiſe um und giebt den Naturgöttern der Indier und Aegypter menſchliche Geſtalt. Zugleich ſchafft ſich eben dieſer freie Geiſt der Hellenen eine neue Staatsform, die demokratiſche, welche auf der Freiheit und der gleichen, lebendigen Theilnahme aller Einzelnen an dem Allgemeinen beruht.

Indeſſen trägt das griechiſche Leben, dieſe ſchöne Bildung des freien und harmoniſchen Geiſtes, doch mehrfache Mängel, die Keime ſeines frühen Unterganges, in ſich. Einmal nämlich, vermochte der griechiſche Nationalgeiſt nicht ſich zur Einheit zuſammenzufaſſen, ſondern ſpaltete ſich in eine Vielheit getrennter Staaten. Sodann fehlte auch in dem einzelnen Staate die Einheit eines höchſten beſchließenden Willens, und man war daher genöthigt, bei allen wichtigen Fragen des Staatslebens die Entſcheidung einer höhern Macht durch die Orakel einzuholen. Drittens endlich waren die beſonderen Intereſſen und Bedürfniſſe des Individuums von der Geltung, deren daſſelbe im öffentlichen Leben genoß, ausgeſchloſſen; der Grieche widmete ſeine Thätigkeit ausſchließlich

den allgemeinen Intereſſen des Staats und überließ die Beſorgung ſeiner beſondern Intereſſen, die Handwerksarbeiten und Beſchäftigungen des täglichen Lebens den Sclaven.

In der römiſchen Welt fallen die beiden Elemente, welche im griechiſchen Geiſte zur ſchönen Harmonie verſchmolzen waren, die Allgemeinheit und die Einzelheit, wieder aus einander und bilden einen ſchroffen Gegenſatz. Die abſtracte Allgemeinheit iſt der Staatszweck, dem die einzelnen Individuen ſchonungslos aufgeopfert werden, und zwar ebenſowohl die Individualitäten der eigenen Staatsangehörigen, als die Individualitäten der zahlloſen Völkerſchaften, welche Rom unterjocht, ohne ſie doch ſich einzuverleiben und organiſch mit ſich zu verbinden. Andrerſeits erlangt die Einzelheit eine ſelbſtſtändige, abſtracte Geltung in dem Privatrecht, welches ſich namentlich bei dem Verfalle des römiſchen Staatslebens immer conſequenter und abgeſchloſſener ausbildete.

Dieſer Gegenſatz der zwei Elemente tritt auch noch unter einer andern Form im römiſchen Staatsleben auf, nämlich in dem Kampfe der Ariſtokratie mit der Demokratie. Die Ariſtokratie macht ſich gewiſſermaßen zur Vertreterin und Herrin der Staatsidee oder des Staatszweckes und erhält dadurch die Demokratie in ſteter Abhängigkeit von ſich, wobei ihr auch die Religion als ein Mittel der Herrſchaft dienen muß. Die Demokratie ihrerſeits ſucht das Prinzip der freien Perſönlichkeit in ſich zur Geltung zu bringen und ſtrebt deshalb nach einer gleichberechtigten Theilnahme an der Regierungsgewalt. Endlich, als das ariſtokratiſche Prinzip in Aberglauben und die Behauptung kalter, habſüchtiger Gewalt, das demokratiſche zur Verdorbenheit eines Pöbels ausgeartet war, erſtickte ein militäriſcher Despotismus vollends gänzlich die individuelle Freiheit, und durch die allgemeine Sittenloſigkeit, die Losſagung des Individuums von jedem

allgemeingültigen Geſetze, löſte ſich das römiſche Leben und mit ihm die ganze alte Welt in wilde Verwirrung auf.

So ſah denn der menſchliche Geiſt alle die Formen, in denen er ſich bisher bewegt, zertrümmert; das Staatsleben war zerriſſen; die Religion untergegangen in Aberglauben und Skepticismus. Jeder Halt war für das Individuum verloren; es mußte an ſich und ſeiner Zukunft, an der Zukunft des Menſchengeſchlechts ſelbſt verzweifeln. Dieſe Stufe der innern Zerriſſenheit und Verzweiflung an ſich ſelbſt ſtellt das jüdiſche Volk dar. Sie erklingt in erhabenen und ergreifenden Weiſen aus den klagenden und ſtrafenden Reden ſeiner Propheten.

Allein die Menſchheit war noch nicht am Ziel ihrer Entwicklung. Der Geiſt erhob ſich wieder aus ſeinem Verfall; ein neues weltgeſchichtliches Prinzip trat auf, das Prinzip der Verſöhnung des menſchlichen mit dem göttlichem Geiſte, der höheren Freiheit, in der ſich das ſubjective Bewußtſein unmittelbar mit dem Allgemeinen der Wahrheit und Vernunft Eins weiß, das Prinzip des Chriſtenthums; ein neues weltgeſchichtliches Volk übernahm die Vertretung und Entwicklung dieſes neuen Prinzips; es waren dies die Germanen, die rauhen, aber kräftigen und unverdorbenen Söhne des Nordens.

Das chriſtliche Zeitalter zerfällt ebenfalls in drei Perioden, wovon die erſte mit Carl dem Großen endet, die zweite bis zu Carl V., und die dritte bis auf unſere Tage geht.

Auch die chriſtliche Welt enthält den Gegenſatz des Allgemeinen und des Individuellen in ſich; er tritt hier auf als der Gegenſatz eines weltlichen Reiches — begründet auf das Gemüth, die Treue und Genoſſenſchaft Freier, allein in dieſer ſeiner Subjectivität ausartend in rohe Willkühr und

Barbarei der Sitten — und, ihm gegenüber, einer jenseitigen Welt, eines intellectuellen Reichs, welches als geistige Macht über das Gemüth herrscht, allein seinerseits ebenfalls ausartet und zum selbstsüchtigen Despotismus wird.

In der ersten Periode herrscht noch die rohe Einheit des Geistigen und Weltlichen; das Christenthum ist zwar vorhanden, allein daneben walten ungebändigte Leidenschaften und barbarische Sitten. Neben dem Christenthum tritt eine Abart desselben, der Muhamedanismus, auf, dessen Prinzip der Fanatismus ist, das wilde, maßlose Streben nach unendlicher Verbreitung der leeren Form der Verehrung des Einen, Allah, welche der einzige Zweck des Muhamedanismus ist.

Die erste Periode schließt mit Carl dem Großen, welcher zuerst die losen Elemente der neuen, christlichen Welt in die Einheit einer festen Staatenbildung zusammenfaßt.

„Aber solche Bildungen," sagt Hegel, „bedürfen der Stärkung der Negativität in sich selber; sie bedürfen in jeder Weise der Reactionen." Die zweite Periode beginnt mit drei solchen Reactionen.

Die erste Reaction ist die der besondern Nationen gegen die allgemeine Herrschaft des Frankenreichs. Sie bringt die Theilung des großen Reichs zuwege. Daneben drängen sich fremde Völkerschaften ein, die Normannen, die Magyaren und die Sarazenen.

Die zweite Reaction ist die der Individuen gegen die gesetzliche Macht und Staatsgewalt, gegen die Subordination, den Heerbann, die Gerichtsverfassung. Sie hat das Isoliren der Individuen und daher die Schutzlosigkeit derselben hervorgebracht. Das Allgemeine der Staatsgewalt ist durch die Reaction verschwunden; die Individuen haben bei den Gewaltigen Schutz gesucht, und diese sind die Unterdrücker ge-

worden. So tritt allmälig der Zuſtand einer allgemeinen Abhängigkeit ein, welches Schutzverhältniß ſich dann zur Feudalverfaſſung realiſirte. Alles Recht verſchwand vor der particularen Macht, denn Gleichheit der Rechte, Vernünftigkeit der Geſetze, wo das Ganze, der Staat, Zweck iſt, war nicht vorhanden.

Die dritte Reaction iſt die des weltlichen Prinzips überhaupt gegen die Geiſtlichkeit. Die weltliche Wildheit wurde durch die Kirche unterdrückt und gebändigt, aber dieſe iſt dadurch ſelbſt verweltlicht worden und hat den ihr gebührenden Standpunkt verlaſſen, von welchem Augenblicke an das Inſichgehen des weltlichen Prinzips beginnt. Die Kirche erhielt eine ſelbſtſtändige Stellung und ward eine weltliche Macht. Die Religion, ſtatt eine Sache des innern Gefühls zu ſein, ward ein Aeußerliches, beſchränkte ſich auf die äußerliche Erfüllung der auch nur äußerlichen Forderungen, welche die Kirche an die Individuen ſtellte, auf den blinden Glauben und den unbedingten Gehorſam gegen dieſe. Die Kirche war keine geiſtige Gewalt mehr, ſondern eine geiſtliche, und die Weltlichkeit hatte zu ihr ein geiſtloſes, willenloſes und einſichtsloſes Verhältniß. Das eigentlich Göttliche in der Weltlichkeit, das Sittliche, ward von der Kirche als ein Nichtiges behandelt, und zwar in ſeinen wahrhaften drei Hauptpunkten. Die Ehe ward zwar von der Kirche zu den Sacramenten gerechnet, trotzdem aber degradirt, indem die Eheloſigkeit als das Heiligere galt. Ebenſo ward, gegenüber der Thätigkeit, der Arbeit des Menſchen für ſeine Subſiſtenz, die Armuth, die Trägheit und Unthätigkeit als das Höhere aufgeſtellt, und ſo das Unſittliche zum Heiligen geweiht. Endlich ward auch der wahre chriſtliche Gehorſam, d. h. der Gehorſam gegen das Sittliche und Vernünftige, verkehrt in

den blinden und bedingten Gehorſam, der nicht weiß, was er thut, der alſo ein bloßer Gehorſam der Unfreiheit iſt.

Gerade dadurch aber, daß die Kirche das geiſtige Prinzip, welches ſie vertreten und verwirklichen ſollte, auf dieſe Weiſe misbrauchte, kam die Weltlichkeit in ſich zu dem Bewußtſein, daß auch ſie ein Recht habe in der Sittlichkeit, Rechtlichkeit, Rechtſchaffenheit und Thätigkeit des Menſchen; der Einzelne gewann das Bewußtſein der Selbſtberechtigung durch die Wiederherſtellung der chriſtlichen Freiheit.

Dieſe Wiederſtellung erfolgte durch die Reformation; mit ihr beginnt daher die dritte Periode. Das Prinzip des freien Geiſtes wird nun zum Panier der Welt gemacht und aus dieſem Prinzipe entwickeln ſich die Grundſätze der Vernunft. Das formelle Denken, der Verſtand war ſchon ausgebildet worden, aber ſeinen wahren Gehalt erhielt das Denken erſt durch die Reformation, durch das wiederauflebende concrete Bewußtſein des freien Geiſtes. Der Gedanke fing erſt von daher an, ſeine Bildung zu bekommen; aus ihm heraus wurden Grundſätze feſtgeſtellt, aus welchen die Staatsverfaſſung reconſtruirt werden mußte. Das Staatsleben ſoll nun mit Bewußtſein, der Vernunft gemäß, eingerichtet werden. Sitte, Herkommen gilt nicht mehr, die verſchiedenen Rechte müſſen ſich legitimiren als auf vernünftigen Grundſätzen beruhend. So kommt die Freiheit des Geiſtes erſt zur Realität.

Der weſentliche Inhalt der Reformation iſt der: der Menſch iſt durch ſich ſelbſt beſtimmt, frei zu ſein; Jeder hat das Werk der Verſöhnung an ſich ſelbſt zu vollbringen; es iſt nicht eine Klaſſe ausſchließlich im Beſitze des Heiligen, ſondern der göttliche Geiſt des Menſchen überhaupt iſt fähig, das Göttliche zu wiſſen; es iſt Freiheit der Einſicht und der Erkenntniß vorhanden. Das Göttliche hört auf, die fixe Vor-

ſtellung eines Jenſeits zu haben; es wird gewußt, daß das Sittliche und Rechte zugleich das Göttliche, das Gebot Gottes iſt, und daß es kein Höheres und Heiligeres giebt. Die Ehe wird wieder in ihre Rechte eingeſetzt; die Arbeitsloſigkeit verliert das Anſehen der Heiligkeit; die Induſtrie, die Gewerbe werden zu ſittlichen Momenten erhoben, und die Hinderniſſe verſchwinden, die ihnen bisher die Kirche entgegenſetzte. Endlich muß auch der blinde Gehorſam dem Gehorſam gegen die vernünftigen Staatsgeſetze weichen. Damit iſt die Möglichkeit einer Entwickelung der Vernunft und Freiheit gegeben.

Was die Staatsbildung betrifft, ſo ſehen wir in dieſer Zeit zunächſt die Monarchie ſich befeſtigen und den Monarchen mit der Staatsmacht bekleidet, welcher die Particularherrſchaft der Ariſtokratie ſich unterordnen muß, wodurch zugleich das Intereſſe des Volk gefördert und daſſelbe von der Unterdrückung durch die Ariſtokratie befreit wird. Zugleich tritt jetzt auch weſentlich ein Staatenſyſtem und ein Verhältniß der Staaten gegen einander auf.

Wir müſſen hier einer Stelle des Hegelſchen Werkes beſonders Erwähnung thun, weil ſie durchaus charakteriſtiſch für die Auffaſſungsweiſe des Philoſophen iſt. Sie betrifft die Entſtehung der preußiſchen Macht und lautet folgendermaßen:

„Durch den weſtphäliſchen Frieden iſt die proteſtantiſche Kirche als eine ſelbſtſtändige anerkannt worden, indem ſie als Kirche eine weltliche Exiſtenz hat und haben muß. Indeſſen fehlte dieſer Selbſtſtändigkeit noch der Umſtand, daß eine einzelne Macht gleichſam als Garantie und Sicherung derſelben auftrat. Dieſe Macht mußte mit dem Proteſtantismus neu entſtehen; es iſt Preußen, das, am Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts auftretend, in Friedrich dem Großen ſein, wenn

nicht begründendes, doch feſt- und ſicherſtellendes Individuum, und im ſiebenjährigen Kriege den Kampf dieſer Feſt- und Sicherſtellung gefunden hat. Zwar war der ſiebenjährige Krieg an ſich kein Religionskrieg, aber er war es dennoch in ſeinem definitiven Ausgange, in der Geſinnung der Soldaten ſowohl, als der Mächte. Der Papſt conſecrirte den Degen des Feldmarſchalls Daun, und der Hauptgegenſtand der coalitionirten Mächte war, den preußiſchen Staat als Schutz der proteſtantiſchen Kirche zu unterdrücken. Friedrich der Große war ein philoſophiſcher König, wie er in neueren Zeiten nie wieder geſehen wurde. Die engliſchen Könige waren ſpitzfindige Theologen geweſen, für das Prinzip des Abſolutismus ſtreitend; Friedrich dagegen faßte das proteſtantiſche Prinzip von der weltlichen Seite auf, und, indem er anſcheinend den religiöſen Streitigkeiten abhold war und ſich für dieſe und jene Meinung nicht entſchied, hatte er das Bewußtſein, daß der Geiſt ſeine letzte Tiefe erreicht und, zum Denken gekommen, ſich denkend erfaßt habe.“

Durch die Reformation war der Geiſt auf die Stufe des Denkens gelangt; und zwar fand dies Denken ebenſowohl in der katholiſchen als in der proteſtantiſchen Welt Eingang. Es richtete ſich gegen den blinden Autoritätsglauben in der Betrachtung der Naturgeſetze wie der Geſetze der Menſchenwelt, die man insgeſammt auf vernünftige Beſtimmungen zurückzuführen ſuchte. Man nannte dies Aufklärung. Von Frankreich kam ſie nach Deutſchland herüber, und eine neue Welt von Vorſtellungen ging darin auf. Luther hatte die geiſtige Freiheit und die concrete Verſöhnung erworben; er hat ſiegreich feſtgeſtellt: was die ewige Beſtimmung des Menſchen ſei, müſſe in ihm ſelber vorgehen. Der Inhalt aber von Dem, was in ihm vorgehen und welche Wahrheit in ihm lebendig werden müſſe, iſt von Luther angenommen

worden als ein Gegebenes, durch die Religion Geoffenbartes. Jetzt ist das Prinzip aufgestellt worden, daß dieser Inhalt ein gegenwärtiger sei, wovon ich mich innerlich überzeugen könne, und daß auf diesen innern Grund Alles zurückgeführt werden müsse.

In der französischen Revolution kam dieses Prinzip der Freiheit, d. h. der Selbstbestimmung des Menschen aus seinem reinen freien Willen, zur praktischen Geltung; die Idee der Freiheit in ihrer höchsten Abstraction ward als die Grundlage genommen, auf welcher man eine ganz neue Verfassung auferbaute.

Hegel stellt hier eine Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Arten der Freiheit auf, der objectiven oder reellen und der blos formellen Freiheit, und sucht nachzuweisen, wie in Frankreich durch das Uebergewicht der formellen Freiheit die Entwicklung des Staatslebens auf mannigfache Abwege gerathen sei, wie dagegen Deutschland die objective Freiheit habe und deshalb der formellen nicht bedürfe. Zu der objectiven Freiheit nämlich rechnet er die Freiheit des Eigenthums und der Person, ferner die Freiheit der Gewerbe, daß es dem Menschen erlaubt sei, seine Kräfte zu gebrauchen, und er Zutritt zu allen Staatsämtern erhalten könne. Unter formeller Freiheit dagegen versteht er den Antheil der Einzelnen an der Gesetzgebung. „Ist nämlich," sagt er, „der Staat auf Freiheit gegründet, so wollen die vielen Willen der Individuen auch Antheil an diesen Beschlüssen haben. Die vielen sind aber alle, und es scheint ein leeres Auskunftsmittel und eine ungeheure Inconsequenz, nur Wenige am Beschließen Theil nehmen zu lassen, da doch Jeder mit seinem Willen bei Dem dabei sein will, was ihm Gesetz sein soll. Die Wenigen sollen die Vielen vertreten, aber oft

zertreten sie sie nur. Nicht minder ist die Herrschaft der Majorität über die Minorität eine ungeheure Inconsequenz.“

Wir können unserem Philosophen nicht in die Einzelheiten der Ausführung dieser Ansicht in Bezug auf die verschiedenen Erscheinungen und Phasen der französischen Revolution folgen, sondern wollen nur noch Dasjenige anführen, was er am Schlusse seiner „Philosophie der Geschichte“ über Deutschland bemerkt, obgleich dies nur sehr dürftig und ungleich dürftiger ist, als seine Betrachtungen über die französische Revolution.

„Deutschland,“ sagt er, „wurde von den siegreichen französischen Heeren durchzogen, aber die deutsche Nationalität schüttelte diesen Druck ab. Ein Hauptmoment in Deutschland sind die Gesetze des Rechts, welche allerdings durch die französische Unterdrückung veranlaßt wurden, indem die Mängel früherer Einrichtungen besonders ans Licht kamen. Die Lehnsverbindlichkeiten sind aufgehoben, die Prinzipien der Freiheit des Eigenthums und der Person sind zu Grundprinzipien gemacht worden. Was endlich die Gesinnung betrifft, so ist schon gesagt worden, daß durch die protestantische Kirche die Versöhnung der Religion mit dem Rechte zu Stande gekommen ist. Es giebt kein heiliges, kein religiöses Gewissen, das vom weltlichen Rechte getrennt oder ihm gar entgegengesetzt wäre.“

Hegel schließt seine „Philosophie der Geschichte“ mit folgenden Worten:

„Die Entwicklung des Prinzips des Geistes ist die wahrhafte Theodicee, denn sie ist die Einsicht, daß der Geist sich nur im Elemente des Geistes befreien kann, und daß Das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur von Gott kommt, sondern Gottes Werk selbst ist.“

Allein der denkende Geist, nicht zufrieden, den göttlichen

Geiſt in der Geſchichte zu erkennen, ſucht ihn auf eine noch unmittelbarere Weiſe zu erfaſſen oder in ſich aufzunehmen durch die Religion.

Hegel kommt hier auf das Verhältniß von Staat und Religion, von Staat und Kirche. Er betrachtet dies Verhältniß nach zwei entgegengeſetzten Seiten hin, nämlich, einmal, nach der inneren Einheit und Untrennbarkeit des Staats und der Religion, ſodann aber nach den Gegenſätzen, welche ſich in der äußeren Erſcheinung Beider zwiſchen ihnen bilden. Die Einheit des Staats und der Religion iſt darin begründet, daß es ein und derſelbe Geiſt iſt, welcher ſich in Beiden zur Erfaſſung und Bethätigung des göttlichen oder vernünftigen Prinzips entwickelt. In dieſer Beziehung iſt die Religion das Höhere und Umfaſſendere, die Grundlage des Staats, inſofern wir nämlich unter Religion das vollendete und in ſich abgeſchloſſene Syſtem der Welt- oder Lebensanſchauung verſtehen, wovon der Staat, das Recht, die Geſetze nur ein Theil oder eine beſtimmte Sphäre ſind. Daher iſt auch die Entwicklung der politiſchen und ſocialen Ideen und Einrichtungen weſentlich bedingt durch den Zuſtand der Religion oder des religiöſen Geiſtes eines Volks. Bei einer Religion der Unfreiheit und Aeußerlichkeit, dergleichen z. B. der Katholicismus iſt, kann auch eine freie Ausbildung der Geſetze und Staatseinrichtungen nicht ſtattfinden. Die Geſetze erſcheinen in dieſem Gegenſatz gegen Das, was von der Religion für heilig erklärt wird, als ein von Menſchen Gemachtes; ſie können, wenn ſie auch ſanctionirt und äußerlich eingeführt ſind, dem Widerſpruch und den Angriffen des religiöſen Geiſtes gegen ſie keinen dauerhaften Widerſtand leiſten. Jede Verbeſſerung der Staatsverfaſſung, der Geſetze und Sitten muß daher Hand in Hand gehen mit einer Reform der religiöſen Vorſtellungen; ein Staat, welcher in dem

Gebiete des Rechtlichen die Freiheit und Vernünftigkeit zum Prinzip erheben will, muß daſſelbe Prinzip auch in der Religion ſeiner Angehörigen zur Geltung zu bringen ſuchen.

Die andere Seite des Verhältniſſes zwiſchen Staat und Religion iſt nun aber dieſe, daß die Religion, inſofern ſie blos im Gefühl und in der Vorſtellung beruht, etwas Unentwickelteres iſt, als der Staat, der ſich auf das Prinzip des Denkens und der Wiſſenſchaft gründet und eine nach den Bedürfniſſen der Wirklichkeit ausgebildete Organiſation hat. Wenn daher die unvollkommene, religiöſe Vorſtellung und Empfindung oder der kirchliche Autoritätsglaube ſich zum Herrſchenden und Maßgebenden im Staate machen will, ſo iſt es Pflicht des Staats, dieſelbe in ihre Grenzen zurückzuweiſen und ſeine Selbſtſtändigkeit dagegen zu behaupten.

Wenn, nach dem Vorhergehenden, Hegel beide Seiten des Verhältniſſes von Staat und Religion hervorgehoben hat, ſo glauben wir doch zu bemerken, daß ſeine Anſichten hierüber ſich nicht immer ganz gleich geblieben ſind. Vielmehr ſcheint uns, als ſei die Stellung der Religion zum Staate in ſeiner „Philoſophie des Rechts" etwas anders aufgefaßt, als in ſeiner „Encyclopädie." Zum Theil mag dies ſeinen Grund darin haben, daß in dem erſtern Werke es dem Philoſophen weſentlich darauf ankam, die ſelbſtſtändige Geltung und Macht des ſittlichen, rechtlichen und politiſchen Prinzips darzulegen und daſſelbe gegen jeden Uebergriff aus andern Sphären des Bewußtſeins ſicherzuſtellen, während er in der „Encyclopädie" mehr die innere Einheit und den Zuſammenhang aller Richtungen und Stufen des menſchlichen Geiſtes nachzuweiſen bemüht war. Dennoch aber vermögen wir ſelbſt unter dieſem Geſichtspunkte die in den beiden Werken enthaltenen Auffaſſungen des Verhältniſſes von Religion und Staat

nicht überall mit einander in Einklang zu bringen. So sagt Hegel in der Encyclopädie:

„Dem religiösen Inhalt, als der reinen, an und für sich seienden, also höchsten Wahrheit, kommt die Sanctionirung der in empirischer Wirklichkeit stehenden Sittlichkeit zu; so ist die Religion für das Selbstbewußtsein die Basis der Sittlichkeit und des Staates. Es ist der ungeheure Irrthum unserer Zeit gewesen, diese Untrennbaren als von einander trennbar, ja selbst als gleichgültig gegen einander ansehen zu wollen. So ist das Verhältniß der Religion zum Staat so betrachtet worden, daß dieser für sich selbst schon und aus irgend einer Macht und Gewalt existire, und das Religiöse, als das Subjective der Individuen, nur zu seiner Befestigung, etwa als etwas Wünschenswerthes, hinzuzukommen hätte oder auch gleichgültig sei, und die Sittlichkeit des Staates, d. i. vernünftiges Recht und Verfassung für sich auf ihrem eigenen Grunde feststehe."

Allerdings wird weiterhin diese Einheit des religiösen mit dem staatlichen Prinzipe so erklärt, daß die Religion, um sich eben als Grundlage des Staatslebens zu behaupten, sich zu derselben Freiheit erheben müsse, welche das Prinzip des Rechts und der Sittlichkeit sei; allein es wird dabei doch immer vorzugsweise der Accent auf die religiöse Gesinnung gelegt. „So wird zuletzt," heißt es am Schlusse des betreffenden Abschnitts der „Encyclopädie," „das Prinzip des religiösen und des sittlichen Gewissens ein und dasselbe in dem protestantischen Gewissen — der freie Geist in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissend. Die Verfassung und Gesetzgebung, wie deren Bethätigung, haben zu ihrem Inhalt das Prinzip und die Entwicklung der Sittlichkeit, welche aus der zu ihrem ursprünglichen Prinzip hergestellten und damit erst als solcher wirklichen Wahrheit der Religion hervor-

geht. Die Sittlichkeit des Staats und die religiöse Geistigkeit des Staates sind sich so die gegenseitigen festen Garantien.“

Dagegen scheint in der „Philosophie des Rechts“ die Beziehung auf die Gesinnung, also das eigentlich religiöse Moment, mehr zurückzutreten und dagegen die Betrachtung zu überwiegen, daß der Staat mit seinen organischen Einrichtungen ein in sich gefestetes und sich selbst regierendes Ganzes sei, und daß die Religion, wo sie als ein besonderes Moment hinzutrete, weit eher einen störenden, als fördernden Einfluß ausübe. So heißt es an einer Stelle:

„Wenn die Religion die Grundlage ausmacht, welche das Sittliche überhaupt und näher die Natur des Staates als den göttlichen Willen enthält, so ist es zugleich nur Grundlage, was sie ist, und hier ist es, worin Beide auseinander gehen. Der Staat ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist. Diejenigen, die bei der Form der Religion gegen den Staat stehen bleiben wollen, verhalten sich wie Die, welche in der Erkenntniß das Rechte zu haben meinen, wenn sie nur immer beim Wesen bleiben und von diesem Abstractum nicht zum Dasein fortgehen, oder wie Die, welche nur das abstracte Gute wollen und der Willkühr Das, was gut ist, zu bestimmen vorbehalten. Die Religion ist das Verhältniß zum Absoluten in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens, und in ihrem Alles enthaltenden Centrum ist Alles nur als ein Accidentielles, Verschwindendes. Wird an dieser Form auch in Beziehung auf den Staat so festgehalten, daß sie auch für ihn das wesentlich Bestimmende und Gültige sei, so ist er, als der zu bestehenden Unterschieden, Gesetzen und Einrichtungen entwikkelte Organismus, dem Schwanken, der Unsicherheit und Zerrüttung preisgegeben. Das Objective und Allgemeine,

die Geſetze, anſtatt als beſtehend und gültig beſtimmt zu ſein, erhalten die Beſtimmung eines Negativen gegen jene, alles Beſtimmte einhüllende und ebendamit zum Subjectiven werdende Form, und für das Betragen der Menſchen ergiebt ſich die Folge: dem Gerechten iſt kein Geſetz gegeben; ſeid fromm, ſo könnt ihr ſonſt treiben, was ihr wollt; — ihr könnt der eigenen Willkühr und Leidenſchaft euch überlaſſen und die Anderen, die Unrecht dadurch erleiden, an den Troſt und die Hoffnung der Religion verweiſen, oder, noch ſchlimmer, ſie als irreligiös verwerfen und verdammen.''

Noch deutlicher tritt dieſe Anſicht hervor in folgender Stelle:

„Der Eid, das Sittliche überhaupt, wie das Verhältniß der Ehe führen zwar die innere Durchdringung und die Erhebung der Geſinnung mit ſich, welche durch die Religion ihre tiefſte Vergewiſſerung erhält; indem die ſittlichen Verhältniſſe weſentlich Verhältniſſe der wirklichen Vernünftigkeit ſind, ſo ſind es die Rechte dieſer, welche darin zuerſt zu behaupten ſind und zu welchen die kirchliche Vergewiſſerung als die nur innere, abſtractere Seite hinzutritt.''

Wenn ferner in der „Encyclopädie'' die Anſicht vorzuwalten ſchien, als müſſe Staat und Religion oder Kirche Eins ſein und Eines im Andern aufgehen, ſo wird dagegen in der „Philoſophie des Rechts'' die Trennung des Staats von der Kirche und die Stellung des Erſtern über allen einzelnen kirchlichen Vereinen als nothwendig behauptet.

„Es iſt in der Natur der Sache, daß der Staat eine Pflicht erfüllt, der Gemeinde für ihren religiöſen Zweck allen Vorſchub zu thun und Schutz zu gewähren; ja, indem die Religion das ihn für das Tiefſte der Geſinnung integrirende Moment iſt, von allen ſeinen Anhörigen zu fordern, daß ſie ſich zu einer Kirchengemeinde halten, — übrigens zu irgend

einer, denn auf den Inhalt, insofern er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht, kann sich der Staat nicht einlassen. Der in seiner Organisation ausgebildete und darum starke Staat kann sich hierin desto liberaler verhalten, Einzelnheiten, die ihn berühren, ganz übersehen und selbst Gemeinden (wobei es freilich auf die Anzahl ankommt) in sich aushalten, welche selbst die directen Pflichten gegen ihn religiös nicht anerkennen, indem er nämlich die Mitglieder derselben der bürgerlichen Gesellschaft unter deren Gesetzen überläßt und mit passiver, etwa durch Verwandlung und Tausch vermittelter Erfüllung der directen Pflichten gegen ihn zufrieden ist."

Und weiterhin:

„Die Einheit des Staats und der Kirche, eine auch in neuen Zeiten vielbesprochene und als höchstes Ideal aufgestellte Bestimmung, kann noch erwähnt werden. Wenn die wesentliche Einheit derselben ist die der Wahrheit der Grundsätze und Gesinnung, so ist ebenso wesentlich, daß mit dieser Einheit der Unterschied, den sie in der Form ihres Bewußtseins haben, zur besondern Existenz gekommen sei. Damit ferner der Staat als die sich wissende, sittliche Wirklichkeit des Geistes zum Dasein komme, ist seine Unterscheidung von der Form der Autorität und des Glaubens nothwendig; diese Unterscheidung tritt aber nur hervor, insofern die kirchliche Seite in sich selbst zur Trennung kommt; nur so, über den besonderen Kirchen, hat der Staat die Allgemeinheit des Gedankens, das Prinzip seiner Form gewonnen und bringt sie zur Existenz. Es ist daher so weit gefehlt, daß für den Staat die kirchliche Trennung ein Unglück wäre oder gewesen wäre, daß er nur durch sie hat werden können, was seine Bestimmung ist, die selbstbewußte Vernünftigkeit und Sittlichkeit. Ebenso ist es das Glücklichste, was der

Kirche für ihre eigene und was dem Gedanken für seine Freiheit und Vernünftigkeit hat widerfahren können.“

Endlich führen wir noch eine Stelle an, in welcher die selbstständige Geltung des Staats aufs Entschiedenste ausgesprochen und gegen die Ansichten Derer festgehalten wird, welche behaupten, der Staat bedürfe der Religion oder der Kirche zu seiner Basis, — eine Stelle, die gerade in den gegenwärtigen Zeitverhältnissen von besonderer Bedeutung ist. Es ist dies folgende:

„Der Staat ist der entwickelte Geist und stellt seine Momente an den Tag des Bewußtseins heraus. Dadurch, daß Das, was in der Idee liegt, heraus in die Gegenständlichkeit tritt, erscheint der Staat als ein Endliches, und so zeigt sich derselbe als ein Gebiet der Weltlichkeit, während die Religion sich als ein Gebiet der Unendlichkeit darstellt. Der Staat scheint somit das Untergeordnete, und, weil das Endliche nicht für sich bestehen kann, so, heißt es, brauche dasselbe die Basis der Kirche. Als Endliches habe es keine Berechtigung und erst durch die Religion werde es heilig und dem Unendlichen angehörend. Aber diese Betrachtung der Sache ist nur höchst einseitig. Der Staat ist allerdings wesentlich weltlich und endlich, hat besondere Zwecke und besondere Gewalten, aber, daß der Staat weltlich ist, ist nur die eine Seite, und nur der geistlosen Wahrnehmung ist der Staat blos endlich. Ein schlechter Staat freilich ist nur weltlich und endlich, aber der vernünftige Staat ist unendlich in sich. Das Zweite ist, daß man sagt, der Staat habe seine Rechtfertigung in der Religion zu nehmen. Die Idee, als in der Religion, ist Geist im Innern des Gemüths, aber dieselbe Idee ist es, die sich in dem Staate Weltlichkeit giebt und sich im Wissen und Wollen ein Dasein und eine Wirklichkeit ver-

ſchafft. Sagt man nun, der Staat müſſe auf Religion ſich gründen, ſo kann dies heißen, derſelbe ſolle auf Vernünftigkeit beruhen und aus ihr hervorgehen. Aber dieſer Satz kann auch ſo misverſtanden werden, daß die Menſchen, deren Geiſt durch eine unfreie Religion gebunden iſt, dadurch zum Gehorſam am geſchickteſten ſeien. Die chriſtliche Religion aber iſt die Religion der Freiheit. Dieſe kann freilich wieder eine Wendung bekommen, daß die freie zur unfreien verkehrt wird, indem ſie vom Aberglauben behaftet iſt. Meint man nun dies, daß die Individuen Religion haben müſſen, damit ihr gebundener Geiſt im Staate deſto mehr unterdrückt werden könne, ſo iſt dies der ſchlimme Sinn des Satzes; meint man, daß die Menſchen Achtung vor dem Staat, vor dieſem Ganzen, deſſen Zweige ſie ſind, haben ſollen, ſo geſchieht dies freilich am Beſten durch die philoſophiſche Einſicht in das Weſen deſſelben, aber es kann, in Ermangelung dieſer, auch die religiöſe Geſinnung dahin führen. So kann der Staat der Religion und des Glaubens bedürfen. Weſentlich aber bleibt der Staat von der Religion dadurch unterſchieden, daß, was er fordert, die Geſtalt einer rechtlichen Pflicht hat, und daß es gleichgültig iſt, in welcher Gemüthsweiſe geleiſtet wird. Ein dritter Unterſchied, der hiermit zuſammenhängt, iſt, daß der Inhalt der Religion ein eingehüllter iſt und bleibt, und ſomit Gemüth, Empfindung und Vorſtellung der Boden iſt, worauf er ſeinen Platz hat. Auf dieſem Boden hat Alles die Form der Subjectivität; der Staat hingegen verwirklicht ſich und giebt ſeinen Beſtimmungen freies Daſein. Wenn nun die Religioſität im Staate ſich geltend machen wollte, wie ſie gewohnt iſt, auf ihrem Boden zu ſein, ſo würde ſie die Organiſation des Staates umwerfen. Soll die Frömmigkeit als Wirklichkeit des Staates gelten, ſo ſind

alle Geſetze über den Haufen geworfen und das ſubjective Gefühl iſt das Geſetzgebende. Gerade, daß im Staate Alles feſt und geſichert iſt, iſt die Schanze gegen die Willkühr und die poſitive Meinung. Die Religion als ſolche darf alſo nicht das Regierende ſein.“

Der religiöſe Geiſt iſt die abſolute Einheit des menſchlichen mit dem göttlichen Geiſte. Man kann ebenſowohl ſagen, daß das Individuum Gott, den abſoluten Geiſt erkenne, als, daß dieſer abſolute Geiſt ſich ſelbſt erkenne, ſich unter der Form des menſchlichen Geiſtes verwirkliche, ſich in dem religiöſen Bewußtſein des Einzelnen und der Gemeinde offenbare. Auf dieſem Standpunkt des abſoluten Geiſtes ſind Glauben und Wiſſen Eins und Daſſelbe. Das Gefühl, der Glaube und der wiſſenſchaftliche Begriff ſind nur verſchiedene Stufen oder Formen des religiöſen Bewußtſeins, deſſen äußere Erſcheinung der Kultus iſt.

Der religiöſe Geiſt verwirklicht ſich unter dreierlei Formen, in der Kunſt, der Religion und der Philoſophie.

Philosophie der Kunst.

Die Kunst ist ein religiöser Kultus, eine Offenbarung Gottes; es ist der göttliche Geist, der den Künstler zur Hervorbringung großer und unsterblicher Meisterwerke begeistert. Doch ist die Kunst noch nicht die vollendete Erscheinung des Göttlichen, denn dieses stellt sich in den Kunstwerken immer nur unter einer endlichen und materiellen Gestalt, nach der beschränkten Anschauungsweise eines Individuums oder einer Zeit dar. Der Gott, dessen Bildniß unter der Meisterhand des Künstlers hervorgeht, ist zugleich Schöpfer und Geschöpf des Künstlers, und mit Recht mochte Phidias vor der Statue des Jupiter sich niederwerfen, die sein eigener Meißel geschaffen hatte.

Hegel geht zuerst die verschiedenen Ansichten über das Schöne durch und erklärt sich hauptsächlich gegen zwei derselben. Einerseits, sagt er, betrachtet man das Schöne unter einem allzu idealen und ausschließlichen Gesichtspunkte, wenn man der Vorstellung huldigt, als gebe es nur eine bestimmte Zahl schöner Gegenstände, als hätte sich Gott nur in einzelnen schönen Formen offenbart, als wäre alles Uebrige gemein und jeder Schönheit baar. Diese Ansicht von der Schönheit hat ihren Hauptstützpunkt in der Philosophie Kants. Ebensowenig, als diese, ist aber die entgegengesetzte Ansicht richtig, welche die Schönheit lediglich in der getreuen Nachahmung der Natur sucht und welcher daher jede Production

für ſchön gilt, ſobald dieſelbe nur einer wirklichen Exiſtenz entſpricht.

Die Schönheit, fährt Hegel fort, iſt eine Offenbarung Gottes unter äußeren, ſinnlichen Formen. Gott aber iſt überall; jeder Theil der Natur iſt ein Theil des göttlichen Weſens und muß daher auch Spuren der Schönheit oder des göttlichen Geiſtes an ſich tragen. Auf der andern Seite bedarf es jedoch einer beſondern Richtung oder Stimmung unſeres Gemüths, um dieſe Spuren göttlicher Schönheit in den materiellen Formen wiederzuerkennen; es bedarf der Phantaſie und des Genies, um dieſelbe in Werken der Kunſt nachzubilden. Der Künſtler, welcher Nichts thun wollte, als die Bildungen der Natur mechaniſch nachzuahmen, ohne den Farben oder dem Stein den Geiſt, dieſen göttlichen Funken des Prometheus, einzuhauchen, wäre kein wahrer Künſtler, kein wahrer Apoſtel der Gottheit.

Die Künſte unterſcheiden ſich nach der Art und Weiſe, wie ſie uns das Schöne offenbaren. So z. B. ſteht die Dichtkunſt über der bildenden Kunſt, weil dieſe letztere blos die körperliche Schönheit, die Dichtkunſt aber auch die geiſtige Schönheit wiederzugeben vermag; ſo iſt die Tragödie deshalb die vollkommenſte Form der Dichtkunſt, weil ſie nicht blos Handlungen oder Gefühle eines Individuums ſchildert, ſondern den Entwicklungsgang des Menſchengeſchlechts ſelbſt darſtellt.

Hegel drückt dieſe Stufenfolge der Künſte auch noch auf andere Weiſe aus. Immer wieder ausgehend nämlich von der Weſenseinheit der Kunſt und der Religion, vergleicht er die verſchiedenen Künſte mit den verſchiedenen Anſchauungsweiſen, welche ſich der Menſch nach und nach von dem göttlichen Weſen gebildet habe. Zuerſt, ſagt er, iſt es die Architektur, welche in den koloſſalen Verhältniſſen ihrer Tem-

pel die Idee Gottes verkörpert, gleichsam versteinert ausdrückt; auf sie folgt die Sculptur, welche Gott unter menschlicher Gestalt darstellt, und endlich erscheint Gott als Geist in der Musik, der Malerei und der Poesie.

Dieser Eintheilung der Künste entspricht in gewisser Weise eine andere, welche sich auf die Geschichte der Kunst bezieht. Die Kunst hat, nach Hegel, drei Hauptepochen in ihrer geschichtlichen Entwicklung durchlaufen. Zuerst war sie symbolisch, sodann ward sie klassisch und zuletzt romantisch.

Die symbolische Kunst kann man auch die Kunst des Erhabenen nennen, denn ihr Wesen besteht darin, daß die Ideen, welche sie darzustellen sucht, zu unendlich, zu erhaben und zugleich zu unbestimmt sind, um auf eine andere, als eine blos annähernde, sinnbildliche, symbolische Weise ausgedrückt zu werden.

In der klassischen Kunst dagegen sind Idee und Form Eins geworden und bilden vereint ein vollendetes und harmonisches Ganzes.

Die romantische Kunst endlich kommt in gewisser Beziehung auf die Symbolik zurück, weil sie die geistige Schönheit auszudrücken versucht, was immer nur auf eine unvollständige und uneigentliche Weise geschehen kann. Doch ist der moderne Geist weit entfernt von jener Richtung auf das Symbolische, die Allegorie und den Mythus, welche der Geist des Alterthums hatte; und, statt die Idee Gottes unter sichtbaren Bildern darzustellen, sucht er sich ihrer vielmehr auf unmittelbare Weise durch den Glauben oder das Denken zu bemächtigen. Daher bildet die romantische Kunstform den Uebergang von der Kunst zur Religion und zur Wissenschaft.

Diese drei Entwicklungsstufen der Kunst stellt nun Hegel in Parallele mit den drei oben angeführten Hauptarten der-

ſelben. So betrachtet er die Architektur als die Repräſentantin der Kindheit der Kunſt oder der ſymboliſchen Epoche, deren Hauptſitz der Orient iſt; die Sculptur hat ihre Heimath auf dem klaſſiſchen Boden Griechenlands; die andern Künſte, Malerei, Muſik und Dichtkunſt, tragen vorzugsweiſe den romantiſchen Charakter an ſich und gehören dem modernen oder chriſtlichen Geiſte an.

Das Schöne iſt alſo, um es noch einmal zu wiederholen, die Erſcheinung des Unendlichen im Endlichen, die vollſtändige Einheit der Idee und der Form, des Immateriellen und des Materiellen; die Schönheit iſt Leben, Organismus, Harmonie.

Allein die Schönheit iſt dennoch nicht die abſolute Offenbarung des Geiſtes, ſondern nur eine vorbereitende Stufe derſelben. Die Kunſt iſt eine Art von religiöſem Kultus, aber ſie iſt noch nicht die Religion ſelbſt. Die Entwicklung des Geiſtes geht daher über die Kunſt hinaus und zur wirklichen Religion fort.

Philosophie der Religion.

Die Religion ist die Erscheinung oder Offenbarung Gottes in der Welt und im Menschen. Um diesen Begriff der Offenbarung Gottes recht zu verstehen, müssen wir uns Zweierlei ins Gedächtniß rufen; einmal, daß Gott nicht ein besonderes Wesen außerhalb der Welt ist, und, zweitens, daß das Wesen Gottes in einer fortschreitenden Entwicklung besteht. Aus dieser doppelten Betrachtung geht hervor: einerseits, daß Gott sich dem Menschen in jedem Augenblicke offenbart, daß diese Offenbarung den ersten Menschen ebensowohl zu Theil geworden ist, als sie uns zu Theil wird; andererseits aber, daß die Formen dieser Offenbarung in den verschiedenen Zeiten verschiedene sein mußten. Die Religion ist nur eine und dieselbe, allein der Formen oder Stufen der Religion giebt es viele und mannigfaltige. Hegel ordnet dieselben unter drei Kategorien, nämlich: die Naturreligion, die Religion der Individualität und die absolute Religion.

Die Naturreligion befaßt wieder unter sich mehrere besondere Formen. Die einfachste und unvollkommenste derselben ist der Fetischismus. Der Fetischdiener betet einen Stein oder ein Stück Holz an, weil er diesem Steine oder diesem Holze übernatürliche Kräfte zuschreibt und deshalb entweder dessen Einfluß auf sein eignes Schicksal fürchtet oder sich desselben als eines Talismans bedienen will, um eine

Herrschaft über die andern Naturwesen und namentlich über seine Nebenmenschen zu erhalten.

In einer veredelten Form erscheint diese Anbetung der Natur in der Religion der Hindous. Der Gott der Hindous ist nicht ein einzelnes Naturwesen, sondern die allgemeine Naturkraft, welche alle Theile der Natur belebt, deren wunderbare Erscheinungen überall dem Menschen begegnen und ihn mit andachtvollem Staunen erfüllen. Indessen ist die Vorstellung, welche sich der Hindous von dieser Naturkraft macht, eine sehr unklare und unbestimmte; daher beschränkt sich auch sein Kultus theils auf einen leeren und geistlosen Ceremoniendienst, theils auf ein dumpfes Gefühl der Hingebung und Selbstabtödtung.

Die persische Religion enthält schon einen bestimmteren Begriff von Gott, indem sie ihn als das Prinzip des Guten darstellt und ihm das Prinzip des Bösen als ein besonderes Wesen entgegensetzt.

In der Religion der Aegypter endlich gelangt der Begriff von Gott zu einer persönlichen Erscheinung, bald unter menschlicher, bald unter thierischer Gestalt.

Die zweite große Entwicklungsstufe des religiösen Geistes ist der Kultus der Individualität. Hier wird Gott völlig von der Natur getrennt und als deren Herr betrachtet.

Auf die Spitze getrieben ist diese Idee der Persönlichkeit Gottes in der jüdischen Religion, welche man deshalb als die Religion der Erhabenheit bezeichnen kann. Nach dem jüdischen Dogma existirt Gott gänzlich außerhalb der Welt und erscheint in derselben nur von Zeit zu Zeit durch außerordentliche Zeichen und Wunder.

Im Gegensatz hierzu ist die griechische Religion der Kultus der Schönheit; die griechischen Götter sind

Repräſentanten der verſchiedenen ſchöpferiſchen Kräfte oder Wirkungen der Natur.

Die römiſche Religion endlich iſt eine rein politiſche, eine Religion der Zweckmäßigkeit; die Götter der Römer bilden eine Art von Hierarchie, deren gemeinſamer Zweck die Größe Roms iſt.

Das Chriſtenthum endlich iſt die dritte und höchſte Stufe der Erſcheinung Gottes in der Welt, ſeine abſolute Offenbarung als Geiſt. Als eine bloße Ausartung des Chriſtenthums betrachtet Hegel den Muhamedanismus.

Auch in der chriſtlichen Religion ſtellt ſich der Begriff Gottes von drei verſchiedenen Seiten oder auf drei verſchiedenen Stufen ſeiner Entwicklung dar. Zuerſt nämlich betrachtet das Chriſtenthum Gott in ſeiner ewigen Idee, an und für ſich, wie er, ſo zu ſagen, vor oder außer der Erſchaffung der Welt iſt; fürs Zweite ihn als den Schöpfer der Welt und des Menſchen, ſowie das Verhältniß, welches zwiſchen dieſem zweiten und jenem erſten Acte oder Momente des göttlichen Weſens ſtattfindet; drittens endlich, die Wiederaufhebung dieſes Gegenſatzes, die Verſöhnung des endlichen Geiſtes mit dem unendlichen oder abſoluten, d. h. die Idee des ewigen, aber lebendigen, in der Welt gegenwärtigen und in der Kirche, der Gemeinſchaft der endlichen Geiſter, ſich verwirklichenden Geiſtes Gottes. Oder, mit andern Worten, Gott ſtellt ſich uns in der geoffenbarten Religion dar als Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Heiliger-Geiſt, als Dreieinigkeit.

Nach den Grundſätzen des Hegelſchen Syſtems darf die chriſtliche Religion nicht als ein bloßes geſchichtliches Factum oder eine in ſich abgeſchloſſene und von den Menſchen ſchlechthin aufzunehmende Offenbarung betrachtet, ſondern muß viel-

mehr mit Hülfe des ſpeculativen Denkens oder der Philoſophie erklärt, begründet und entwickelt werden.

So iſt denn alſo die Philoſophie oder die Wiſſenſchaft die höchſte und letzte Stufe in dem großen Entwicklungsproceſſe des menſchlichen Geiſtes; ſie iſt es, welche alle andere Stufen deſſelben in ſich befaßt; durch ſie gelangen wir in den vollen Beſitz der abſoluten Wahrheit.

Hegel vertheidigt die Philoſophie gegen die Beſchuldigungen, welche gewöhnlich vom Standpunkt des religiöſen Glaubens aus gegen ſie erhoben werden. Die Philoſophie, ſagt er, iſt keineswegs eine Feindin der Religion, denn, weit entfernt, die Geltung der geoffenbarten Wahrheiten zu ſchmälern, begründet und entwickelt ſie dieſelben vielmehr mit Hülfe des ſpeculativen Denkens. Die Philoſophie iſt nicht atheiſtiſch, denn ihre leitende Idee iſt der Begriff des Abſoluten oder Gottes; ebenſowenig verfällt ſie in den gemeinen Pantheismus, welcher Gott mit der Natur und dem Menſchen vermengt, denn die Philoſophie ſucht zwar die Natur Gottes in der Welt und im Menſchen zu erkennen, allein ſie betrachtet alle dieſe Daſeinsformen nur als Beſtimmungen oder Beziehungen jener höchſten Einheit, welche das Abſolute über Allem iſt.

Wir haben endlich noch die Anſichten Hegels über die Geſchichte der Philoſophie darzuſtellen.

Geschichte der Philosophie.

Hegel spricht hier zunächst über die Methode der Geschichte der Philosophie. Er verwirft die beiden gewöhnlichen Methoden, die skeptische und die eklektische, von denen die erstere alle philosophische Systeme als ebenso viele vergebliche Versuche, die Wahrheit zu finden, ansieht, indem nach ihrer Voraussetzung die Wahrheit überhaupt dem menschlichen Denken unerreichbar ist; die zweite aber von der Behauptung ausgeht, jedes System enthalte einen gewissen Theil von Wahrheit in sich, und man müsse daher, um die ganze Wahrheit zu finden, die in den verschiedenen Systemen verstreuten Einzelwahrheiten zusammenfassen, also gewissermaßen diese Systeme als die einzelnen Posten betrachten, deren Gesammtsumme die Wahrheit ergebe.

Gegen diese letztere Ansicht, welche die Wahrheit durch mechanische Zusammensetzung finden will, stellt Hegel die Idee eines organischen Entwicklungsprocesses der Philosophie auf. Dieser Idee zufolge sind die verschiedenen philosophischen Systeme nur verschiedene Stufen in dem Fortgange des philosophischen Geistes; jedes System enthält die Grundprinzipien und Resultate aller früheren Systeme in sich, allein als nur untergeordnete und vorbereitende Stufen der Erkenntniß, die es selbst im Fortgange seiner Entwicklung überschreitet, sowie dasselbe System seinerseits wieder in ein noch höheres, vollständigeres System übergeht. Jedes philosophische

System iſt alſo eine relative Form der Wahrheit, und die Geſchichte der Philoſophie nicht eine Aufzählung von Irrthümern, wie jene erſte der oben angeführten Anſichten behauptet, ſondern die Entwicklung der Wahrheit aus ihren unvollkommneren Formen zu immer vollkommneren und zuletzt zu der abſoluten. Die verſchiedenen Zeiten und die verſchiedenen Individuen, in welchen und durch welche ſich die Philoſophie geſchichtlich entwickelt hat, ſind nur die Werkzeuge jenes Geiſtes, deſſen Entwicklung auch in dieſer geſchichtlichen Folge ſich mit derſelben Nothwendigkeit vollbringt, wie in dem Syſteme des logiſchen Denkens ſelbſt. Die verſchiedenen Epochen der Philoſophie und die verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme entſprechen daher den Kategorien der Logik. So ſtellen die früheſten Syſteme das Abſolute dar unter der Form des reinen Sein; in den ſpäteren erſcheint es als Weſen, und in noch ſpäteren tritt es unter der Form der Idee oder des geiſtigen Prinzips auf.

Hegel theilt die Geſchichte der Philoſophie in zwei große Perioden, in die alte oder griechiſche und die moderne oder chriſtliche Philoſophie. Die erſtere dieſer Perioden wird durch die orientaliſchen Religionsſyſteme, wie die zweite durch die Scholaſtik eingeleitet; denn die moderne Philoſophie beginnt, nach Hegel, erſt mit der Reformation der Kirche und der Neugeſtaltung des Denkens durch Descartes.

Die alte Philoſophie geht von der Idee eines Allgemeinen aus und ſucht daraus das Einzelne abzuleiten. In den erſten Syſtemen dieſer Philoſophie erſcheint das Allgemeine als die einfache Einheit, welche ſich in eine Menge beſonderer Formen oder Kräfte ſpaltet, ohne jedoch dieſe einzelnen Formen in eine einzige organiſche Einheit zuſammenzufaſſen. Später fängt man an, das Abſolute als das Prinzip der Bewegung, der Organiſation, des Lebens in der Natur zu be-

trachten. So erſcheint es zuerſt in der Philoſophie des Anaxagoras, als der νοῦς; ausgebildeter dann in dem Gott des Sokrates, des Plato und des Ariſtoteles. Mit dem Letztern hat die griechiſche Philoſophie ihren Höhepunkt erreicht; die Einheit des Unendlichen und des Endlichen zerfällt wieder, und jedes dieſer beiden Momente wird zum Prinzip eines beſondern Syſtems. In dem Stoicismus ſtellt ſich das Unendliche dar im ſchroffſten Gegenſatz gegen das Endliche; der Epikuräismus dagegen enthält die Vergötterung des Endlichen, der Natur und des menſchlichen Individuums mit ſeinen Trieben und Leidenſchaften. In der neuplatoniſchen Philoſophie kam eine neue Verbindung der beiden Prinzipien zu Stande, doch nur in einſeitiger Weiſe, indem das Endliche oder die Wirklichkeit in der Idee des Unendlichen gänzlich unterging.

Die moderne Philoſophie geht aus von dem Chriſtenthume und ſucht die Einheit zwiſchen der Idee einer überſinnlichen Welt und der Endlichkeit des menſchlichen Bewußtſeins herzuſtellen. Descartes, in ſeinem berühmten Ausſpruch: Cogito, ergo sum, ließ Alles, die Welt und Gott, in dem Selbſtbewußtſein des Ich unter- und daraus wieder hervorgehen; das Denken ſollte aus ſich ſelbſt, durch einen bloßen innern Act der Entwicklung, die ganze Mannigfaltigkeit der Objecte hervorbringen. Spinoza behauptete die Identität des Denkens und des Seins, des Idealen und des Realen; Leibnitz betrachtete die Welt als eine Offenbarung oder Ausſtrahlung der Monade oder der denkenden Subſtanz. Der Kriticismus nahm zum Ausgangspunkt das ſubjective Bewußtſein in ſeinem Gegenſatz gegen die Außenwelt. Schelling endlich erfaßte die Idee einer abſoluten Erkenntniß des Abſoluten durch die intellectuelle Anſchauung, welche Ideales und Reales, Subjectives und Objectives, Ich und Nicht-Ich

in ſich vereinigt. Doch blieb dieſe Idee bei Schelling noch unvollſtändig; er ſtellte die beiden Seiten des Gegenſatzes, das Ideale und das Reale, blos neben einander, ſtatt Eines aus dem Andern zu entwickeln. Die neueſte Philoſophie mußte daher noch dieſen Schritt thun, ſie mußte das Ganze der menſchlichen Erkenntniß, das Reich des inneren, logiſchen Denkens, das Reich der äußeren, phyſiſchen Erſcheinung, endlich das Reich der objectiven Geſtaltungen des Geiſtes als einen einzigen großen Entwicklungsproceß darſtellen und ſo die Wiſſenſchaft zum Abſchluß bringen. Daher ſind in ihr alle die Prinzipien und Reſultate früherer Syſteme enthalten und finden ihre richtige Stelle in dem Ganzen des von ihr aufgeſtellten Syſtems; in ihr iſt gleichſam der philoſophirende Geiſt zu ſich ſelbſt und zu dem Bewußtſein ſeiner Fortſchritte, wie ſeiner Irrthümer, zum Abſchluß in und mit ſich gelangt.

Aus dieſen Andeutungen Hegels geht hervor, wenn er es auch ſelbſt nicht offen ausſpricht, daß er ſein Syſtem für das abſolut höchſte und vollkommenſte, für den Abſchluß der ganzen Geſchichte der Philoſophie anſieht.

Es würde uns weit über die Grenzen unſres Vorhabens hinausführen, wollten wir in alle Einzelheiten des Hegelſchen Syſtems eingehen, eines Syſtems, welches in Bezug auf die Ausführlichkeit, womit es auf die geſammten Verhältniſſe und Gegenſtände des menſchlichen Lebens und der Wiſſenſchaft eingeht, alle vorher genannte weit hinter ſich zurückläßt. Wir werden uns daher begnügen müſſen, die Grundideen deſſelben und die vornehmſten ſeiner Reſultate einer kritiſchen Beleuchtung zu unterziehen. Zu dieſem Zweck betrachten wir zuerſt das Prinzip und die Methode der Hegelſchen

Philoſophie, ſodann aber wollen wir die verſchiedenen Theile derſelben nach ihren Hauptgeſichtspunkten durchgehen.

Die Methode Hegels gleicht in vielen Punkten der Methode Schellings ſowie der Fichtes. Alle Drei ſtellen zuvörderſt ein einfaches, beſtimmungsloſes Prinzip auf; ſodann entwickeln ſie aus dieſem Prinzip eine Menge von Beſtimmungen, und endlich faſſen ſie alle dieſe Beſtimmungen abermals zu einer Einheit zuſammen, ſo daß durch dieſe Verbindung von Einheit und Mannigfaltigkeit ein vollſtändiges Ganzes, ein Syſtem entſteht.

Andererſeits beſteht jedoch zwiſchen der Methode Hegels und der ſeiner beiden Vorgänger in mehr als einer Hinſicht eine weſentliche Verſchiedenheit. Fichte ſtellte an die Spitze ſeines Syſtems das Ich; Schelling die Identität des Subjectiven und des Objectiven; bei Hegel endlich iſt das Prinzip aller Dinge der reine Begriff oder das reine Sein, das Nichts.

Betrachten wir dieſe verſchiedenen Prinzipien nur von ihrer negativen Seite, ſo finden wir keinen weſentlichen Unterſchied zwiſchen ihnen, denn das Ich, die Identität, das Nichts ſind nur verſchiedene Ausdrücke für eine und dieſelbe Idee, nämlich, die gänzliche Aufhebung einer jeden beſtimmten oder beſondern Daſeinsform.

Dagegen bemerken wir eine große Verſchiedenheit zwiſchen dieſen Prinzipien in Bezug auf ihren poſitiven Factor, d. h. auf die ihnen beiwohnende Idee des Fortſchritts oder der Entwicklung. Das Ich Fichtes enthielt, ſeinem urſprünglichen Begriff nach, und abgeſehen von der mehr praktiſchen Deutung, welche Fichte demſelben im Verfolg ſeiner Lehre gab, eigentlich ſo gut wie gar keinen Fortſchritt, denn das abſolute Ich befand ſich in einem directen Gegenſatz zu der geſammten materiellen Außenwelt und mußte nur darauf ausgehen,

dieſe zu vernichten. Bei Schelling war der Kreis, welchen das Prinzip der abſoluten Identität des Subjectiven und des Objectiven für die Idee der Entwicklung eröffnete, ſchon ein etwas weiterer; denn eben jener Begriff der Identität enthielt wenigſtens die Anerkennung des Daſeins und der Berechtigung der objectiven Welt, ja ſogar eine Gleichſtellung derſelben mit der Welt des Geiſtigen oder dem Ich. Hegel endlich hat dieſe Idee noch bedeutend erweitert, indem er in dieſelbe nicht allein die Welt der materiellen Gegenſtände und der Ideen des Menſchen, ſondern auch, als die höchſte Stufe der Entwicklung, die auf das Materielle gerichteten praktiſchen Handlungen des Menſchen, die politiſchen und ſocialen Einrichtungen und den geſammten Kulturfortſchritt der Menſchheit aufnahm.

Die Philoſophie Fichtes mußte in einem moraliſchen oder religiöſen Idealismus enden; die Philoſophie Schellings zog zwar anfangs die poetiſche Anſchauung der Natur in ihren Bereich; allein auch ſie ſah ſich bald auf den myſtiſchen Standpunkt einer völligen Abkehr von allem Endlichen zurückgeworfen. Hegel dagegen erklärt ausdrücklich für den vornehmſten Gegenſtand der philoſophiſchen Entwicklung die politiſchen und ſocialen Ideen und betrachtet die Natur und das innerliche, ideale Geiſtesleben des Menſchen als eine bloße Vorbereitungsſtufe für deſſen wahre Beſtimmung.

Hierdurch unterſcheidet ſich das Syſtem Hegels namentlich von dem ſeines Vorgängers und Lehrers, Schelling. Schelling hatte, wie wir geſehen haben, zuerſt in die neuere Philoſophie die Idee der fortſchreitenden Entwicklung und der organiſchen Verknüpfung aller Dinge eingeführt, eine Idee, welche zwar ſchon Kant, namentlich in ſeiner Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft, angedeutet, welche jedoch Fichte, in ſeinem religiöſen und moraliſchen Enthuſiasmus, unbeachtet

gelaſſen hatte. Allein auch Schelling hatte dieſe Idee in einem allzubeſchränkten Sinne angewendet. Einmal hatte er bei Weitem nicht die ſämmtlichen Daſeinsformen, ſondern nur die hervorſtechendſten in die organiſche Gliederung ſeines Syſtems aufgenommen. Zweitens hatte er den Formen der Natur ein zu großes Uebergewicht über die Formen des Geiſtes gegeben und hatte doch auch wieder auf der andern Seite die Natur ſelbſt und den Fortſchritt darin dadurch aufgehoben, daß er dieſelbe für ein Nichtiges, Ungöttliches erklärte; überhaupt war er in allen Theilen ſeines Syſtems, in der Geſchichte, der Politik u. ſ. w., von dem anfangs eingeſchlagenen Wege des Fortſchritts wieder abgewichen und in das Prinzip der Stabilität, ja ſogar der Reaction zurückgefallen. Im Allgemeinen enthielt das Syſtem Schellings mehr eine bunte, ungeordnete Maſſe genialer Ideen und glücklicher Blicke in die Natur, als eine eigentliche methodiſche Entwickelung wiſſenſchaftlicher Erkenntniſſe; es entſprang mehr der Einbildungskraft, als der denkenden Vernunft, und verlor ſich deshalb nur zu häufig in den Nebel myſtiſcher Gefühle und phantaſtiſcher Vorſtellungen.

Hegel empfand das Bedürfniß, dieſe unvollkommene Methode Schellings umzugeſtalten, der Philoſophie eine wahrhaft wiſſenſchaftliche Form zu geben, und zu gleicher Zeit ihren Geſichtskreis durch eine conſequentere Durchführung des Prinzips der Entwickelung weſentlich zu erweitern.

Dieſe Verſchiedenheit der Hegelſchen von der Schelling-Philoſophie zeigt ſich vornehmlich in drei Punkten; erſtens, in dem Ausgangspunkt oder der Grundidee des Syſtems; zweitens, in der Anordnung ſeiner einzelnen Theile und namentlich in der Stellung, welche Hegel der Logik anweiſt; drittens endlich, in den praktiſchen Reſultaten der Hegelſchen Philoſophie.

Das Prinzip dieſer Philoſophie iſt der Begriff des reinen Sein oder des Nichts. Dieſer Begriff iſt nun zwar anſcheinend nichts Anderes, als der Begriff der abſoluten Identität, welchen Schelling an die Spitze ſeines Syſtems ſtellte; beide Begriffe ſcheinen Daſſelbe zu bezeichnen, nämlich, die Aufhebung aller endlichen Beſtimmungen und Verſchiedenheiten. Allein gleichwohl enthält der Begriff des Nichts eine andere Reihe von Folgerungen in ſich, als der Begriff der Identität. Wenn man uns ſagt: das Prinzip der Welt ſei die abſolute Identität des Subjectiven und des Objectiven, ſo erweckt dieſe Idee ſogleich in uns zwei andere Ideen. Einmal nämlich fühlen wir uns veranlaßt, dieſe abſolute Identität als ein beſonderes Weſen vor oder außer der Welt zu denken, und Schelling ſelbſt hat es nicht ganz vermeiden können, dieſem Gedanken Raum zu geben und ſeine Idee des Abſoluten von der Idee der Entwickelung dieſes Abſoluten getrennt zu halten. Zweitens aber nöthigt uns der Begriff einer Identität des Objectiven und des Subjectiven, das ganze All der Dinge in zwei von einander geſchiedene Kreiſe geſondert zu denken, ohne daß wir doch zugleich dadurch wiſſen, ob dieſe beiden Kreiſe blos neben einander beſtehen, oder ob einer aus dem andern hervorgehe.

Sagt man uns dagegen, die Welt ſei aus dem Nichts entſtanden, ſo ſtellt ſich uns die Sache unter einem ganz andern Geſichtspunkte dar. Zunächſt können wir uns das Nichts ſchwerlich als ein beſonderes Weſen, als eine Subſtanz, noch weniger als ein Individuum denken, ſondern lediglich als den Anfangspunkt irgend einer Entwicklungsreihe. Bei dieſem Gedanken eines Entſtehens der Welt aus dem Nichts pflegen wir uns zwar wohl auch von dieſem Nichts eine poſitive Vorſtellung zu bilden, indem wir z. B. daſſelbe als ein Chaos denken; allein es iſt dennoch unmöglich, lange bei

dieſer Idee des Nichts zu verweilen, wir gehen daher möglichſt ſchnell zu der Vorſtellung eines Entſtehens oder eines Entſtandenen über. Kurz, die Idee des Nichts leitet uns, eben weil ſie eine zu abſtracte und deshalb undenkbare iſt, ſogleich zu andern Vorſtellungen, zu der Idee einer Reihe von Entwickelungen fort, während der Begriff der Identität, als ein ſchon mehr ſtoffiger, unſere Einbildungskraft hinlänglich beſchäftigt und feſthält.

Ferner liegt in der Idee des Nichts durchaus keine Hindeutung auf den Endpunkt der Entwicklungsreihe, welche von demſelben ausgehen ſoll, während ein Syſtem, welches mit der abſoluten Identität anhebt, dadurch ſchon im Voraus den Weg bezeichnet, welchen es in ſeiner Entwicklung nehmen will, ja gewiſſermaßen auch den Punkt, bei welchem dieſe ſtillſtehen wird.

Dies iſt im Allgemeinen der eigenthümliche Charakter der Hegelſchen Philoſophie in Bezug auf ihr Prinzip und ihre Methode; dies iſt es namentlich, worin ſie ſich von der Schellingſchen unterſcheidet. Sehen wir jetzt, wie Hegel dieſes Prinzip auf die einzelnen Theile ſeines Syſtems anwendet.

Die Syſteme von Fichte und Schelling hatten nur zwei Theile, einen theoretiſchen und einen praktiſchen, wie es Fichte nannte, oder, wie es bei Schelling hieß, eine Philoſophie der Natur und eine Philoſophie vom Menſchen. Die Philoſophie Hegels dagegen umfaßt drei Haupttheile, die Logik, die Philoſophie der Natur und die Philoſophie des Geiſtes.

Ferner beſtand zwiſchen dieſen beiden Theilen der Philoſophie in den früheren Syſtemen kein organiſcher Zuſammenhang oder Fortſchritt von dem einen zum andern. Das theoretiſche und das praktiſche Ich Fichtes, ſowie die realen und die idealen Potenzen Schellings waren nicht ſowohl verſchie-

dene Stufen einer und derſelben Entwicklungsreihe, ſondern vielmehr entgegengeſetzte Seiten oder Pole eines gemeinſchaftlichen Grundweſens. Bei Hegel dagegen bilden die ſämmtlichen Theile des Syſtems ein einziges organiſches Ganzes, indem einer aus dem andern ſich entwickelt, ſo daß nicht nur jede Erſcheinung, jeder Begriff innerhalb der Klaſſe, zu der er gehört, ſeine beſtimmte Stellung und ein organiſches Verhältniß zu allen andern Erſcheinungen derſelben Klaſſe hat, ſondern daß auch die verſchiedenen Klaſſen der Erſcheinungen unter einander eine regelmäßige Reihefolge bilden. So iſt die Naturphiloſophie bei Hegel eine Fortſetzung der Logik und dient wieder ihrerſeits der Philoſophie des Geiſtes zur Grundlage.

Nach dieſen allgemeinen Vorbemerkungen über Zahl und Folge der einzelnen Theile des Hegelſchen Syſtems gehen wir zu einer genaueren Betrachtung eines jeden derſelben über.

Wir kommen zunächſt zur Logik und ſtoßen hier auf eine neue Eigenthümlichkeit der Hegelſchen Lehre. Wir ſind gewohnt, unter Logik die Lehre von den Geſetzen oder Formen des Denkens zu verſtehen und dieſe als eine vorbereitende oder Hülfswiſſenſchaft der Philoſophie anzuſehen, nicht aber als einen integrirenden Theil des Syſtems ſelbſt. Hegel dagegen ſtellt ſeiner Logik eine höhere und weitere Aufgabe. Nach ſeiner Anſicht nämlich giebt es für unſer reines Denken oder unſere Begriffsbildungen ebenſo beſtimmte und organiſche Geſetze der Entwickelung, wie für die wirklichen Erſcheinungen, z. B. für die Stufen des Naturlebens. Die Logik iſt bei ihm die Wiſſenſchaft von dieſen allgemeinen Entwicklungsgeſetzen des Begriffs oder des Sein, während die übrigen Theile der Philoſophie es mit den beſonderen Formen dieſer Entwicklung zu thun haben. Der Begriff, ſagt Hegel, ſtellt ſich zuerſt unter rein idealen oder abſtracten Formen dar und geht erſt

dann zu mehr ſtoffigen oder materiellen Bildungen über; er erſcheint erſt als Quantität, Qualität, Subſtanz u. ſ. w., bevor er in die Sphäre der ſinnlich wahrnehmbaren Daſeinsformen, die Natur, eintritt.

Dieſe Logik Hegels erinnert uns an die ontologiſchen Unterſuchungen der alten Metaphyſik und an die berühmten Kämpfe der Realiſten mit den Nominaliſten über die Geltung der allgemeinen Begriffe; denn die meiſten dieſer Begriffe finden ſich in der Logik Hegels wieder. Allein Hegel hat dieſe Begriffe in ein Syſtem gebracht; er hat nachzuweiſen verſucht, wie dieſelben in einer organiſchen Stufenfolge einer aus dem andern entſpringen, ja er hat ſogar den letzten dieſer Begriffe unmittelbar an die erſte Stufe des Naturlebens angeknüpft. Auf dieſe beiden Punkte müſſen wir daher vorzugsweiſe unſere Betrachtung richten.

Die ontologiſchen Begriffe oder Kategorien, z. B. die Begriffe Sein, Weſen, Kraft, Idee u. ſ. w., können, wie uns ſcheint, unter einem doppelten Geſichtspunkt betrachtet werden. Unter dem dogmatiſchen Geſichtspunkt betrachtet, (d. h. alſo nach der Weiſe der Realiſten) ſind jene Begriffe ſämmtlich etwas Reales, die allgemeinen Prinzipien oder ſchaffenden Kräfte der Dinge. In den ſcholaſtiſchen Definitionen, z. B.: Gott iſt eine unendliche Subſtanz, oder: das Sein Gottes ſchließt deſſen Daſein in ſich, werden die Kategorien: Subſtanz, Sein u. ſ. w. als etwas Reales, an ſich und vor den einzelnen Dingen Exiſtirendes gebraucht. Andererſeits enthalten dieſe Univerſalien doch auch wieder gewiſſe Beſtimmungen, durch welche ſie ſich von einander unterſcheiden; ſo z. B. iſt der Begriff des bloßen Sein offenbar weit unbeſtimmter, als der Begriff der Subſtanz, denn unter Subſtanz verſtehen wir ſchon etwas Stoffigeres, gewiſſermaßen mehr Greifbares, mindeſtens Etwas, was ſein Da-

ſein auf eine energiſchere Weiſe kundgiebt, als Dasjenige, dem wir ein bloßes Sein zuſchreiben. Wenn wir nun einmal, wie dies die Realiſten und nach ihrem Vorgange Hegel gethan, dieſen Allgemeinbegriffen Realität, gleichſam ein ſelbſtſtändiges Daſein und Leben beilegen, ſo können wir ihnen auch recht wohl eine Art von Entwickelung oder Fortſchritt vom Einfacheren und Unbeſtimmteren zum Beſtimmteren, gleichſam eine Art von allmäliger Verkörperung und Individualiſirung zuſchreiben. Wir möchten faſt, um dieſe Anſchauungsweiſe, deren ſich Hegel in Bezug auf die Allgemeinbegriffe bedient, deutlich zu machen, an die alten Vorſtellungen der Kabbala und des Neuplatonismus erinnern, welche eine Reihefolge rein geiſtiger Kräfte oder Formen, gleichſam bloßer Schemata oder Urbilder der Dinge, annahmen, die, ſich immer mehr individualiſirend, gleichſam verdichtend, zuletzt wirklich ſtoffige, materielle Gebilde hervorbringen ſollten.

Sobald wir überhaupt annehmen — wie dies die dogmatiſchen Philoſophen thun —, daß man, vom Einfachen ausgehend, daraus, durch bloße Entwicklung der darin enthaltenen Elemente oder Keime, durch die ſogenannte Syntheſe a priori, oder, wie Hegel es nennt, durch die dialektiſche Bewegung, das Zuſammengeſetzte, Beſtimmtere, Concretere finden könne — wenn wir, ſagen wir, einmal dies annehmen, ſo iſt es nur conſequent, daß man, wie Hegel thut, als dieſen einfachen Ausgangspunkt das Allerabſtracteſte annehme, alſo nicht etwas ſchon ſinnlich Wahrnehmbares, ſondern etwas blos Denkbares, einen reinen Begriff; daß man ferner von dieſem Begriff auch nicht ſogleich zu einer beſtimmten äußeren Daſeinsform fortgehe, ſondern daraus erſt die verſchiedenen Formen entwickele, unter denen ſich uns die Dinge darſtellen, wenn wir ſie nicht in ihrer ſinnlichen Ein-

zelheit und Beſtimmtheit, ſondern ganz allgemein nach Dem, was ihnen gemeinſam iſt, auffaſſen. Die gewöhnlichen Schöpfungstheorien fangen ihre Entwicklungsreihe mit irgend einem einfachen, aber doch noch ſinnlich wahrnehmbaren oder wenigſtens durch ſeine Wirkungen unmittelbar in die ſinnliche Erſcheinung heraustretenden Elemente an, z. B. einer feinen Materie, oder einer Kraft. Allein ſelbſt dieſe Prinzipien, Kraft, Materie u. ſ. w., ſind, wenn wir ſie ganz ſtreng als etwas wirklich Einfaches, d. h. nicht ſchon als eine beſtimmte Kraft und eine beſtimmte Materie auffaſſen, ſchon nicht mehr eigentlich Gegenſtand der ſinnlichen Wahrnehmung, ſondern des reinen Denkens, alſo bloße Begriffe. Gehen wir aber ſomit einmal über die Sphäre des ſinnlich Wahrnehmbaren hinaus, ſo iſt es auch ganz conſequent, daß wir dieſe Abſtraction bis zu ihrem äußerſten Punkte, bis zu dem allereinfachſten Begriffe, der ſich nur denken läßt, verfolgen, wie es Hegel gethan hat. Ebenſo conſequent aber iſt es dann auch, daß wir von dieſem Einfachſten uns nicht durch einen Sprung ſogleich wieder in das Gebiet des ſinnlich Wahrnehmbaren zurückverſetzen, ſondern die verſchiedenen Stufen, welche die Abſtraction vorher rückwärts durchlaufen hat, nun auch vorwärts, und zwar in einer geordneten Reihefolge, eine aus der andern entwickeln. Es giebt philoſophiſche und theologiſche Syſteme, welche ebenfalls Alles aus dem Nichts herleiten; allein ſie laſſen aus dieſem Nichts unmittelbar und auf einmal die ganze Mannigfaltigkeit ſinnlicher Erſcheinungen, die Elemente, die Erde, Pflanzen, Thiere, Menſchen u. ſ. w. hervorgehen. Hegel verfährt darin conſequenter, indem er dieſen Uebergang aus dem völlig Unbeſtimmten, Einfachen, dem Nichts, zu den beſtimmten Geſtaltungen der Erſcheinungs- oder Sinnenwelt vermittelt und zwiſchen Beides diejenigen Formen einordnet,

welche zwar keinen sinnlich wahrnehmbaren Theil der Dinge bilden, welche aber gleichwohl die allgemeine Grundlage derselben, gleichsam die Vorbedingungen ihrer sinnlichen und wirklichen Existenz zu enthalten scheinen. Wir sagen von gewissen Dingen, sie seien *Substanzen*, z. B. von allen Körpern; manchen Dingen schreiben wir ein *Wesen* zu, worunter wir schon einen höheren Grad von Entwickelung und Kraftäußerung verstehen — so sprechen wir von einem *Wesen* der Seele —; bei noch anderen wiederum gebrauchen wir nur die Bezeichnung: *Kraft*, z. B. elektrische oder magnetische Kraft; endlich giebt es auch Daseinsformen, die sich nur nach ihrer *Quantität* oder ihrer numerischen Aufeinanderfolge auffassen lassen u. s. w. Wenn wir dieser Betrachtung nachgehen, so können wir allerdings dahin kommen, diese allgemeinen Formen, unter denen sich uns die Dinge darstellen — Kraft, Wesen, Substanz, Quantität u. s. w. — selbst wieder als eine besondere Entwicklungsreihe anzusehen, welche derjenigen, die wir in der sinnlichen Erscheinungswelt repräsentirt finden, vorausgehen müsse, und zwar auf ähnliche Weise, wie wir uns auch wohl die einzelnen sinnlichen Elemente der Dinge, z. B. Wasser, Luft u. s. w., oder die verschiedenen Kräfte, die magnetische, die Anziehungs- und Abstoßungskraft, Lebenskraft u. s. w. als selbstständig, wohl gar der Zeit nach *vor* den bestimmten Körperbildungen existirend denken, da doch erfahrungsmäßig alle diese Kräfte und Elemente ebenfalls nur unter bestimmten, concreten Daseinsformen oder an bestimmten Dingen vorkommen.

Also, um es kurz zusammenzufassen, sobald einmal zugegeben wird, daß überhaupt der Weg, den die Metaphysik nimmt, von dem absolut Einfachen aus zu dem Zusammengesetzten, der Weg der Construction oder Synthese a priori, der richtige sei, so muß man auch Hegel zugestehen, daß er

dieſen Weg conſequenter, als alle frühere Philoſophen, verfolgt habe und daß die Logik, in der Geſtalt, wie er ſie aufſtellt, d. h. als eine organiſche Entwicklungsreihe der allgemeinen Daſeinsformen der Dinge, ein nothwendiger und weſentlicher Beſtandtheil des Syſtems der metaphyſiſchen Weltanſchauung, der Philoſophie, ſei.

Anders freilich ſtellt ſich uns die Sache unter dem kritiſchen Geſichtspunkte dar. Wir haben ſchon früher, an verſchiedenen Stellen unſeres Werks, auseinandergeſetzt, daß und warum die Allgemeinbegriffe nichts Anderes ſeien noch ſein können, als eben Abſtractionen, d. h. Auffaſſungen von gewiſſen Verhältniſſen, Beziehungen oder Eigenſchaften der Einzeldinge, die wir aus dem Zuſammenhange, worin ſie unſrer Vorſtellung erſcheinen, gleichſam herauslöſen und in dieſer Abſonderung feſthalten, fixiren. Eben wegen dieſes ihres Urſprungs nun tragen alle dergleichen Abſtractionen den Charakter der Subjectivität, der Willkühr, Zufälligkeit und Veränderlichkeit an ſich. Die verſchiedenen Wiſſenſchaften, die verſchiedenen Lebens- und Beſchäftigungsweiſen der Menſchen, die verſchiedenen Bedingungen der Oertlichkeit, des Klimas, der Gewohnheiten und der geſelligen Sitte, alles dies bringt auch eine entſprechende Mannigfaltigkeit ſolcher Abſtractionen hervor; jede Sprache bildet ſich ihre Allgemeinbegriffe für das wiſſenſchaftliche, das geſellige und das öffentliche Leben auf eine beſondere Art, je nach der beſondern Denk- und Anſchauungsweiſe des Volkes, und jeder Fortſchritt, den die Erfahrung, die Beobachtung der Natur und die Geſtaltung des menſchlichen Lebens macht, bedingt auch mannigfache Veränderungen in dem Syſtem der Ideen, welche dieſer Erfahrung als Mittel der äußeren Darſtellung und Fixirung ihrer Reſultate dienen. So bedient ſich der Phyſiker des Wortes Subſtanz in einem andern Sinne, als der Philoſoph;

ſo kommt das Wort: Idee in tauſenderlei Beziehungen und Bedeutungen vor, und ſo durchgängig. Hegel findet dieſe Willkühr in der Begriffsbildung unverträglich mit dem Zweck der Philoſophie, der Erkenntniß der Wahrheit; er glaubt die Reform der Wiſſenſchaft durch eine Reform der Sprache und der Logik vorbereiten zu müſſen und will jedem Begriff eine feſte, unwandelbare Bedeutung und Geltung anweiſen. Dieſes Unternehmen erſcheint uns jedoch weder als ausführbar, noch als nothwendig oder nützlich. So nothwendig es nämlich iſt, ſich im beſtimmten Falle, z. B. bei einem wiſſenſchaftlichen Streit, über die Bedeutung und Ausdehnung, in welcher man gewiſſe Begriffe gebrauchen will, genau zu verſtändigen, ſo wenig ſcheint es uns möglich oder ſelbſt nützlich, dieſe Bedeutung ein- für allemal, d. h. für alle Fälle und für alle Beziehungen, in denen ein Begriff vorkommen kann, unwiderruflich feſtzuſtellen. Vielmehr führt ein ſolches Beſtreben zu einem bloßen Formalismus der Begriffe, indem wir dann, ſtatt die Begriffe, als bloße äußere Formen oder Zeichen unſeres Denkens, nach den beſtimmten Beziehungen und Bedürfniſſen dieſes Denkens und nach der Erfahrung anzuwenden und umzugeſtalten, vielmehr unſer Denken und unſre ganze Vorſtellungsweiſe der als unveränderlich angenommenen Bedeutung und Geltung gewiſſer Begriffe unterwerfen.

Wir geben zu, daß die Bedeutung, in welcher wir ſolche Allgemeinbegriffe anwenden, in einer oder der andern Weiſe ſich auf ihre urſprüngliche und etymologiſche Bedeutung zurückführen laſſen müſſe, und jedenfalls iſt es von großem Intereſſe, dieſer etymologiſchen oder hiſtoriſchen Entſtehung der Begriffe nachzuſpüren, um zu ſehen, welche Veränderungen und Entwicklungen die Bedeutung und der Gebrauch eines Begriffes erfahren haben; allein es führt zu Abgeſchmackt-

heiten und willkührlichen Annahmen, wenn man den Sinn der Begriffe auf den Grund solcher etymologischen Forschungen ein- für allemal feststellen und jede weitere Fortbildung derselben so wie jede Neubildung ähnlicher Begriffe ausschließen will.

Es ist mit diesen logischen Untersuchungen Hegels ziemlich derselbe Fall, wie mit seiner Phänomenologie. Hier wie dort hat er die subjective Freiheit und Zufälligkeit mit der objectiven Nothwendigkeit, die geschichtliche Thatsache mit der logischen Folgerung verwechselt. Nach unserer Ansicht würde diese Logik von weit größerem Nutzen sein, wenn sie sich darauf beschränkte, die verschiedenen Begriffe und Ausdrücke, deren sich die Philosophie bedient, ihrem etymologischen Ursprunge und ihrer geschichtlichen Ausbildung nach, sowie in ihren Beziehungen zu einander zu untersuchen; zu sehen, wie ein jeder dieser Begriffe entstanden, welche Veränderungen in den verschiedenen Zeiten mit ihm vorgegangen, wie ein und derselbe Begriff in verschiedenen Sprachen, je nach deren verschiedenem Charakter, verschieden aufgefaßt und angewendet worden sei u. s. w. So z. B. wäre es sehr interessant, zu wissen, welches der Ursprung und die anfängliche Bedeutung des Begriffs der Substanz gewesen sei, in welchen Beziehungen sie in den verschiedenen philosophischen Systemen vorkomme, welchen Einfluß sie auf die andern Wissenschaften gehabt habe u. dgl. M. Nicht minder wichtig wäre es, die Grundbegriffe der deutschen Philosophie mit denen zu vergleichen, welche ihnen im Griechischen, Lateinischen, Englischen, Französischen u. s. w. entsprechen oder entsprechen sollen, und nachzuweisen, wie eine jede dieser Nationen denselben Begriff anders aufgefaßt und gebraucht habe, je nach ihrer verschiedenen Anschauungsweise und ihrem eigenthümlichen Charakter. So, um nur Eines zu erwähnen,

iſt der Begriff des Werdens — in der ſelbſtſtändigen Bedeutung, in welcher wir uns dieſes Begriffs bedienen können und in welcher ſich Hegel deſſelben in ſeiner Logik bedient — den ſämmtlichen übrigen obengenannten Sprachen fremd, und zwar deswegen, weil alle dieſe Nationen, vermöge ihrer mehr auf das Beſtimmte, Thatſächliche gerichteten Anſchauungsweiſe, mehr nur den beſtimmten Zuſtand in's Auge faſſen, welcher wird oder aus welchem Etwas wird, während die Deutſchen, vermöge ihrer überwiegenden Neigung zum Unbeſtimmten, zur Abſtraction, den Uebergang ſelbſt aus einem Zuſtand in den andern, das Werden, durch einen beſondern Begriff zu fixiren und gleichſam anſchaulich zu machen verſucht haben. Ebenſowenig haben die lateiniſche oder eine der neuern Sprachen, außer der deutſchen, für den Begriff des Seins — in der abſtracten Bedeutung, wie ihn Hegel auffaßt — einen entſprechenden Ausdruck; nur die Vorſtellungen der beſtimmteren Formen des Seins, die Vorſtellungen des Daſeins, die des Weſens u. ſ. w. finden ſich in ihnen ausgedrückt — abermals ein Beweis, daß die Vorſtellungsweiſe, unter deren Einfluß ſich dieſe Sprachen gebildet haben, eine von der unſern und namentlich von derjenigen unſerer Philoſophen durchaus verſchiedene iſt. Zugleich mag man aus dieſen Beiſpielen entnehmen, wie jene, angeblich mit logiſcher Nothwendigkeit ſich erzeugenden Begriffe auf eine ſubjective und individuelle Weiſe entſtehen, je nachdem nämlich die Verallgemeinerung der empiriſchen Anſchauungen und Empfindungen, die Abſtraction, mehr oder minder weit ausgedehnt und an einer größern oder geringern Anzahl von Begriffen fortgeleitet wird.

Ein anderes, noch verdienſtlicheres Geſchäft der Logik würde das ſein, wenn ſie die Grundbegriffe, auf denen die verſchiedenen Erfahrungswiſſenſchaften beruhen, von den

metaphyſiſchen Beimiſchungen befreite, durch welche deren Gebrauch weſentlich erſchwert wird, und dieſelben auf ihre wahre, einfache Bedeutung zurückführte, ſo z. B. den Begriff der Zeit und deſſen Verhältniß zu dem Begriff der Kraft, der Bewegung u. ſ. w. Theilweiſe hat Hegel in ſeiner Logik einen ſolchen Zweck verfolgt, und es wäre, nach unſerer Anſicht, beſſer geweſen, er hätte ſich überall darauf beſchränkt, die gegebenen Begriffe nnd Vorſtellungen unter dieſem praktiſchen Geſichtspunkte, nach ihrer Anwendbarkeit für beſtimmte Verhältniſſe und beſtimmte Wiſſenſchaften zu prüfen, und zu berichtigen, ſtatt denſelben eine Geltung an und für ſich und einen Zuſammenhang unter einander beizulegen, welcher doch erweislichermaßen nur auf willkührlichen Abſtractionen beruht.

Dieſe allgemeinen Betrachtungen über das Prinzip und die Methode der Hegelſchen Logik mögen genügen, um dieſelbe zu charakteriſiren, und wir glauben uns dadurch eines Eingehens auf deren Einzelheiten überhoben zu ſehen. Wir haben daher nur noch ein Wort darüber zu ſagen, wie Hegel den Uebergang der Logik in die Philoſophie der Natur darſtellt.

Die Natur iſt, nach Hegel, die äußere Erſcheinung, gleichſam die Verkörperung der Idee oder des reinen Begriffs. Die dialektiſche Bewegung, d. h. die Entwicklung, welche von dem Allereinfachſten, dem Nichts, anhob, ſoll, nachdem ſie durch die Reihe der ſelbſt noch einfachen, körperlichen Denkformen hindurchgegangen iſt, unmittelbar zu den äußeren Erſcheinungsformen der Natur fortgehen, ſo daß die einfachſte Naturform an die letzte, entwickeltſte Begriffsform, wenn auch nicht ganz in derſelben, ſo doch in ähnlicher Weiſe anknüpft, wie dieſe Begriffsform ſelbſt an die früheren Begriffsformen. In dem Syſteme darf es nirgends eine Lücke geben; die dialektiſche Bewegung darf nirgends abreißen; wenn alſo auch die Sphäre des logiſchen Denkens und das

Reich der Natur ſich als zwei weſentlich verſchiedene und ſelbſtſtändige Gebiete darſtellen, ſo müſſen doch beide durch einen ſtetigen Uebergang von dem einen zum andern unter ſich verbunden ſein.

Dieſe Vorſtellung, daß die Formen der Natur aus den reinen Begriffsformen, alſo (nach) unſrer gewohnten Vorſtellungsweiſe) Körperliches aus Unkörperlichem, Aeußerliches aus Innerlichem ſich entwickeln ſoll, hat allerdings etwas Auffallendes und Unbegreifliches. Wir haben indeß ſchon oben, in dem Eingange unſerer kritiſchen Betrachtungen über die Logik, nachzuweiſen geſucht, wie die metaphyſiſche Abſtraction, ſobald ſie einmal darauf ausgehe, Alles auf ein einfaches Prinzip zurückzuführen und aus dieſem wieder hervorgehen zu laſſen, in ihren Conſequenzen faſt nothwendig darauf kommen müſſe, die empiriſche Erſcheinungswelt in ſolche Abſtractionen aufzulöſen und das Körperliche aus einem rein Unkörperlichen, einem bloßen Begriffe, durch eine logiſche Operation zu entwickeln. Alle dogmatiſche, auf dem Prinzip des Denkens a priori oder der Conſtruction beruhende Syſteme, ja ſelbſt unſere angewohnten religiöſen Vorſtellungen von dem Entſtehen der Dinge enthalten die Idee eines ſolchen Ueberganges aus dem Nichts in die Wirklichkeit, eines Hervorgehens der ſinnlichen Erſcheinungswelt aus einem ihr weſentlich Entgegengeſetzten, einem Nichtſinnlichen. Der Unterſchied iſt nur der, daß in der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe dieſer Uebergang oder Sprung von dem Nichtſinnlichen zu dem Sinnlichen durch den Hinzutritt der Einbildungskraft und des Glaubens verdeckt oder doch minder fühlbar gemacht wird, während grade der Verſuch, dieſen Uebergang, mit Ausſchließung jeder ſolchen fremden Zuthat, durch das ſtreng logiſche Denken zu vermitteln, wie ihn Hegel anſtellt, den darin liegenden Widerſpruch mehr zum Bewußtſein kommen läßt.

Was die Philoſophie der Natur ſelbſt anbetrifft, ſo ſind Prinzip und Methode derſelben im Weſentlichen von denen der Schellingſchen Philoſophie nicht verſchieden. Zwar ſcheint Hegel bei der Einordnung der Naturerſcheinungen in ein Syſtem genauer und mit mehr logiſcher Conſequenz zu Werke zu gehen, ſowie er auch in der Auffaſſung des Einzelnen nicht ſelten von Schelling abweicht; allein die Grundidee iſt bei ihm dieſelbe, wie bei Schelling, nämlich: das Weſen und den Zuſammenhang aller Naturerſcheinungen und Naturformen a priori, durch bloße Begriffsentwicklung, zu beſtimmen, und wenn er dabei vermeidet, ſich der banalen Ausdrücke: Polarität, Duplicität u. ſ. w. zu bedienen, ſo ſind die Formeln, die er an deren Stelle ſetzt, nur um ein Geringes weniger vag und für eine wirkliche Erkenntniß der Natur tauglicher.

Indeſſen müſſen wir doch auf einen wichtigen Unterſchied aufmerkſam machen, welcher zwiſchen Schelling und Hegel in Bezug auf ihre beiderſeitige Auffaſſung der Natur beſteht. Dieſer Unterſchied giebt ſich darin kund, daß Schelling die Natur als ein in ſich vollendetes und harmoniſches Ganzes betrachtet, daß er überall nur dieſe Harmonie in den Geſetzen der Natur nachzuweiſen ſucht, während Hegel die Natur als eine unvollkommene, in ihren Bildungen vielfach der Zufälligkeit und geſetzloſen Willkühr unterworfene Erſcheinung des Geiſtes oder der Idee anſieht und ihre Beſtimmung ſowie ihren Werth weniger in ihr ſelbſtſtändiges Beſtehen, in die Schönheit und Regelmäßigkeit ihrer Formen, als vielmehr in den praktiſchen Nutzen ſetzt, den ſie für den Menſchen, als Mittel zu deſſen fortſchreitender Vervollkommnung, darbietet.

Der bei Weitem intereſſanteſte Theil des Hegelſchen Syſtems, derjenige, in welchem ſich der Geiſt des Philoſophen

in seiner größten Freiheit und Stärke zeigt, ist seine Philosophie des Menschen. Die Betrachtungen, welche Hegel über den Menschen anstellt, zeugen von einem tiefen Studium des menschlichen Geistes in seinen mannigfaltigen Beziehungen zur Natur und zur Gesellschaft, und das Prinzip, welches an die Spitze dieser Untersuchungen gestellt ist, die Idee der fortschreitenden Entwicklung, ist hier mit ungleich größerer Consequenz verfolgt, als in allen früheren Systemen. Weit entfernt, in dem menschlichen Geist ein von der Natur und seinem eigenen Körper specifisch verschiedenes Wesen zu erblicken, betrachtet Hegel denselben vielmehr fortwährend in der innigsten Wechselwirkung mit der Außenwelt, als das Lebens- und Bildungsprinzip des Körpers und der natürlichen Existenz des Menschen, als eine von innen heraus in die Welt des Materiellen strebende und auf dieser Grundlage das System der höheren, sittlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse auferbauende Thätigkeit.

Dadurch unterscheidet sich Hegel wesentlich von Fichte und Schelling, bei denen überall das Ideal über die Realität, das Gefühl und die Phantasie über den praktischen Gestaltungstrieb die Oberhand gewann.

Das Ich Fichtes ist ein junger Enthusiast, der gern Alles auf einmal erkennen und vollbringen möchte; der immer die größten und erhabensten Gedanken in sich trägt, aber nicht weiß, wie er ihnen Form und Gestalt geben soll; der immer in Bewegung, immer in Thätigkeit ist, immer vorwärts strebt, aber ohne bestimmte Richtung, ohne klares Bewußtsein seines Zwecks.

Die Philosophie Schellings beruht ebenfalls auf einem solchen Enthusiasmus, nur anderer Art; wie Schelling den Menschen und dessen Verhältniß zur Welt auffaßt, so ist der-

ſelbe bald ein romantiſcher Bewunderer der Natur und der Schönheit, bald wieder ein religiöſer Schwärmer.

Im völligen Gegenſatz zu dieſen Beiden, faßt Hegel vorzugsweiſe den Menſchen nach ſeinen praktiſchen und geſellſchaftlichen Beziehungen ins Auge; den Menſchen, der ſich durch eine lange Erfahrung aus der Unſicherheit und den Täuſchungen des jugendlichen Alters herausgearbeitet hat; den Menſchen in ſeiner Mannheit.

Schon Schelling hatte den Verſuch gemacht, die verſchiedenen Richtungen und Aeußerungen des menſchlichen Geiſtes als ebenſo viele Stufen ſeiner Entwicklung darzuſtellen; allein, ohne eine klare leitende Idee, wie er war, mußte dieſer Verſuch unvollſtändig und unbefriedigend bleiben. Hegel unternahm denſelben Verſuch im größeren Maßſtabe und führte ihn mit ungleich beſſerem Erfolge durch, indem er dabei von der Idee der Entwicklung — einerſeits als einer fortſchreitenden Befreiung des Menſchen von der Macht der Natur, andererſeits als einer immer beſtimmteren, immer individuelleren Ausprägung der inneren Natur ſeines Geiſtes, mit einem Wort, einer immer größeren Befriedigung des Geiſtes durch eine ſeinem Weſen angemeſſene Erſcheinungsform — ausging.

Nach dieſen Vorbemerkungen über den allgemeinen Charakter dieſes Theils der Hegelſchen Philoſophie, gehen wir zu der Prüfung der einzelnen Reſultate deſſelben fort.

Die Lehre vom ſubjectiven Geiſte enthält eine Menge der treffendſten und fruchtbarſten Bemerkungen über die mannigfachen Formen, in denen ſich das geiſtige Leben des Individuums entwickelt, und iſt ſchon inſofern ſehr beachtenswerth, als ſich in ihr der Verſuch eines vollſtändigen, alle Richtungen des Bewußtſeins umfaſſenden und nach einem beſtimmten Prinzipe durchgeführten pſychologiſchen Syſtems darſtellt.

Auf der andern Seite erscheint uns diese Lehre in mehr als einer Hinsicht als mangelhaft.

Fürs Erste ist sie in mehreren Stücken unvollständig. So z. B. geht sie allzuschnell über die Betrachtung der verschiedenen angenehmen und unangenehmen Empfindungen, des Schmerzes, der Freude, der Zufriedenheit, der Reue u. s. w. hinweg; ebenso über die der Leidenschaften u. s. w.

Ein zweiter Fehler (aus welchem zum großen Theil jener erstere entspringt) besteht darin, daß Hegel die psychologischen Erscheinungen nach seinem dialektischen Gesetz der Triplicität construirt, was ihn natürlich an einer freien und unbefangenen Beobachtung derselben hindert. Hegel stellt die verschiedenen Aeußerungen des menschlichen Bewußtseins so dar, als ob sich eine aus der andern mit Nothwendigkeit entwickelte. Dies kann nun entweder so Viel heißen, daß diese verschiedenen Aeußerungen unseres Bewußtseins der Zeit nach in einer solchen Folge auftreten, wie sie Hegel aufstellt, daß also z. B. die Triebe und Leidenschaften sich erst später entwickeln, als die Vorstellungen, das Gedächtniß und das Denken. Allein eine solche Behauptung würde offenbar mit der Erfahrung in Widerspruch stehen. Oder, soll diese systematische Entwicklung der verschiedenen Bewußtseinsgrade dies bedeuten, daß in den späteren sich ein höherer Grad geistiger Freiheit und Thätigkeit darstelle, als in den früheren, so ist dieser Gedanke zwar an und für sich richtig, allein Hegel geht offenbar zu weit, wenn er gleichsam a priori bestimmen will, welche Stufen oder Formen das menschliche Bewußtsein in seiner Entwicklung durchlaufen müsse. Diese Entwicklung ist bei Weitem zum größern Theile durch die äußeren Eindrücke bedingt; von diesen hängt es daher auch großentheils ab, welche und wie vielerlei solcher Richtungen im Bewußtsein hervortreten sollen. So z. B. ist das speculative oder ab-

ſtracte Denken, welches Hegel als eine nothwendige Entwicklungsſtufe des Geiſtes darſtellt, erfahrungsmäßig vielen Menſchen, ja ganzen Nationen fremd; ebenſo haben manche Menſchen einen regen Sinn für das Schöne oder für gewiſſe Arten deſſelben, während andern dieſer Sinn abgeht. Kurz, eine Betrachtung der pſychologiſchen Erſcheinungen wird es immer mit einer Menge empiriſcher Zufälligkeiten und Aeußerlichkeiten zu thun haben; ſie wird zwar an jeder dieſer empiriſchen Bewußtſeinsäußerungen nachweiſen können, in welchem Verhältniß dieſelbe zu dem Weſensprinzip des Bewußtſeins, zu deſſen freier Selbſtthätigkeit ſtehe, inwiefern ſie deſſen Entwicklung hemme oder fördere; ſie kann daher auch wohl dieſe verſchiedenen Bewußtſeinsäußerungen, die ſie erfahrungsmäßig vorfindet, nach dieſem Prinzipe, d. h. nach dem Grade von Freiheit und Selbſtthätigkeit, der ſich darin kundgiebt, klaſſificiren; allein ſie darf dies nur nicht ſo darſtellen, als ob gerade dieſe und nur dieſe Richtungen in unſerm Bewußtſein nothwendig vorkommen müßten, da, wie geſagt, dies in der Hauptſache von äußeren Bedingungen abhängt.

Ein dritter Mangel dieſer Lehre vom ſubjectiven Geiſt beſteht darin, daß Hegel ſeinem eignen Prinzip, dem Prinzip der fortſchreitenden Entwicklung des Geiſtes, nicht immer treu bleibt, ſondern daſſelbe häufig mit dem entgegengeſetzten Prinzip, dem der Abſtraction oder der Identität, vermiſcht. Dieſer dogmatiſche Geſichtspunkt zeigt ſich z. B. in der Lehre vom theoretiſchen Bewußtſein, indem daſelbſt als die höchſte Stufe des Erkennens das metaphyſiſche Denken betrachtet wird. Ebenſo ſetzt Hegel die Rückſicht auf die fortſchreitende Entwicklung und die wahre Freiheit des menſchlichen Geiſtes aus den Augen, wenn er den Leidenſchaften wegen ihres erhabenen und poetiſchen Charakters eine Geltung zugeſteht,

die sie offenbar, unter jenem Gesichtspunkte betrachtet, nicht haben, da jede Leidenschaft (wie wir dies ausführlich in der Kritik der Kantischen Sittenlehre gezeigt haben) eine Störung der freien Entwicklung des Geistes enthält.

Die Lehre vom objectiven Geist handelt zuerst von dem abstracten oder formalen Rechte, sodann von den subjectiven Bedingungen der menschlichen Handlungsweise, endlich von dem Menschen als Glied der bürgerlichen Gesellschaft. Von dem Unterschiede, welchen Hegel zwischen Moral und Sittlichkeit, d. h. mit andern Worten, zwischen der blos idealen und der sogenannten socialen Moral aufstellt, haben wir schon an dem betreffenden Orte gesprochen.

Diese sociale Moral Hegels, d. h. dessen Ansichten über den Staat und die Gesellschaft, müssen wir etwas genauer ins Auge fassen.

Was Hegel zunächst über die Grundlage des Staats, die Familie, sagt, hat unsre ganze Beistimmung. Ebenso richtig sind seine Bemerkungen über die materiellen Interessen und Bedürfnisse, so wie die daraus hervorgehenden Beziehungen der Menschen zu einander, über die Theilung der Arbeit und deren Vortheile u. s. w.

Anerkennung verdient ferner, daß Hegel sich zu Gunsten der Oeffentlichkeit der Rechtspflege ausgesprochen hat, und dies in einer Zeit, wo die öffentliche Meinung noch bei Weitem weniger, als gegenwärtig, über diese Frage einig war. Ueber die Bedeutung der Geschwornengerichte ließe sich allerdings mit Hegel rechten, da wir weder das verdammende Urtheil der Encyclopädie darüber gutzuheißen, noch aber auch die in der Rechtsphilosophie gegebene, wenn schon denselben günstigere Erklärung für vollkommen begründet anzuerkennen vermögen. Der Sinn und Zweck der Geschwornengerichte scheint uns nicht der zu sein, daß die Geschwornen „aus der

Seele des Verbrechers" deſſen Schuld oder Unſchuld ausſprechen ſollen, ſondern vielmehr darin zu beruhen, daß man annimmt, das Thun eines Menſchen werde am Beſten und Sicherſten von Denen beurtheilt, welche durch Aehnlichkeit der Lebensverhältniſſe, vielleicht ſogar durch perſönliche Bekanntſchaft ihm näher ſtehen, als der gelehrte Richter; daß man, ferner, die Schuld oder Unſchuld eines Menſchen für etwas nicht nach beſtimmten, abſtracten Beweisgründen zu Bemeſſendes, für etwas Unberechenbares und nur dem unmittelbaren Gefühle, der ſubjectiven Ueberzeugung Zugängliches anſieht. Wir hegen allerdings die Anſicht, daß auch hierdurch noch nicht die ganze Bedeutung des Geſchwornengerichts erſchöpft ſei, daß demſelben ein tieferes ſittliches und ſtrafrechtliches Moment zu Grunde liege, welches vielleicht erſt künftig einmal, bei einer Totalreform unſrer geſammten Strafrechtspflege, zu ſeiner vollen Geltung und Entwicklung gelangen wird; allein, dieſe Anſicht weiter auszuführen, iſt hier nicht der Ort. Wir gehen daher über zu der Betrachtung des von Hegel aufgeſtellten Begriffs der bürgerlichen Geſellſchaft und ihres Verhältniſſes zum Staate.

Hegel denkt ſich die bürgerliche Geſellſchaft nicht als etwas für ſich und außerhalb des Staates Beſtehendes, ſondern er bezeichnet mit dieſem Ausdrucke nur diejenige Summe von Verhältniſſen der Individuen unter einander, welche ſich lediglich aus deren Zuſammenleben und den, bald feindlichen, bald freundlichen Berührungen ihrer Sonderintereſſen und Bedürfniſſe ergeben, ohne eine unmittelbare Beziehung derſelben auf einen über dieſen Sonderintereſſen liegenden, gemeinſamen Zweck, die Staatsidee. Zwar iſt es der Staat, welcher die Rechtspflege organiſirt und überwacht; zwar iſt die Polizei, welche für die Verpflegung der Armen und Nothleidenden, für die Leitung der Auswanderung, für die

Sicherheit der Straßen, für die Aufſuchung neuer Abſatzwege im Intereſſe der heimiſchen Induſtrie ſorgt, ebenfalls ein Staatsinſtitut; allein in beiderlei Beziehungen iſt es doch immer nur das Individuum, ſein Recht und ſein Intereſſe, um was es ſich handelt, was beſchützt oder gefördert werden ſoll, während die Idee des Staates, als ſolche, von dieſen Sonder- oder Einzelintereſſen abſieht, nöthigenfalls auch ein Aufgeben derſelben verlangt, um das allgemeine Intereſſe zur Geltung zu bringen.

Dieſe von Hegel entwickelte Anſicht über das Verhältniß der ſogenannten bürgerlichen Geſellſchaft zum Staate iſt eigenthümlich und wichtig genug, um einen Augenblick bei ihr zu verweilen. Sie geſtattet uns einen ziemlich klaren Blick in ſeine Auffaſſung des Staates, die im Uebrigen ſich größtentheils unter der Verhüllung dunkler und vieldeutiger Begriffe verbirgt. Wir erkennen nämlich daraus, daß Hegel als den eigentlichen Inhalt und Zweck des Staatslebens nicht die bloße Entwicklung der individuellen Freiheit und der aus dieſer ſich erzeugenden Intereſſen und Bedürfniſſe betrachtet, ſondern etwas Anderes, Höheres, über den Individuen Stehendes, Etwas, was in gewiſſen Beziehungen mit jener individuellen Freiheit und jenen Einzelintereſſen im Widerſpruch ſteht oder doch ſtehen kann und welchem in ſolchem Falle die Letztern aufgeopfert werden müſſen.

Von dieſer Seite nähert ſich Hegels Anſicht vom Staate der Anſicht Schellings (obſchon ſie übrigens ungleich durchgebildeter iſt), und es findet daher auch auf ſie alles Dasjenige Anwendung, was wir in der Kritik des Schellingſchen Syſtems über den von dieſem Letztern aufgeſtellten Gegenſatz von allgemeinem und beſonderm Intereſſe, von Nothwendigkeit und Freiheit geſagt haben. Auch Hegel ſcheint als das weſentliche und überwiegende Intereſſe des Staats die Erhal-

tung, Befeſtigung und Vergrößerung ſeiner Macht nach außen anzuſehen, den kriegeriſchen Ruhm der Nation, überhaupt die Hervorhebung und Förderung ſolcher Zwecke, bei deren Verfolgung die Nation als ein Ganzes, Untheilbares erſcheint und deren Erreichung auch nur dem Ganzen, nicht den Einzelnen als ſolchen zugute kommt, alſo z. B. großer Unternehmungen für Kunſt und Wiſſenſchaft u. dgl., welche den Glanz der Nation erhöhen. Darauf deutet die oben angeführte Stelle hin, in welcher geſagt wird, die Abgeordneten, wenn ſie nicht durch „habituelle Beſchäftigung mit dem Staate," d. h. durch Führung von Staatsämtern, den „Sinn des Staats" erworben hätten, pflegten dem Staate „ſo Viel als möglich abzudingen und überflüſſig zu finden"; ferner eine ſpätere Stelle, wo Hegel von der Nothwendigkeit und Nützlichkeit zeitweiliger Kriege ſpricht, damit ſich nicht „das bürgerliche Leben zu ſehr ausdehne"; damit der Staat „in ſeiner Indifferenz gegen das Feſtwerden der endlichen Beſtimmtheiten erhalten und mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge Ernſt gemacht werde", d. h. mit einem Worte, damit der Einzelne fortwährend bereit ſei, alle ſeine Privatintereſſen, ſein Gut und Leben dem Staate zu opfern, damit er lerne, den Erwerb und Beſitz dieſer Güter nicht als den wahren Zweck ſeines Lebens, ſondern nur als ein Untergeordnetes, Endliches, ſich ſelbſt aber nicht als bloßes Mitglied der bürgerlichen Geſellſchaft, ſondern als Mitglied des Staats zu betrachten.

Wir haben, wie geſagt, unſre Anſicht über dieſe Auffaſſung des Staats ſchon bei Gelegenheit der Schellingſchen Staatslehre ausgeſprochen und ausführlich begründet. Wir fürchten nicht, daß man dieſe Anſicht dahin misverſtehen werde, als ob wir jede Aufopferung des Privatintereſſes für das allgemeine Intereſſe, z. B. im Falle eines Krieges zur

Vertheidigung der Nationalität, der Selbſtſtändigkeit und der Ehre des Staats misbilligten. Wir ſind hiervon weit entfernt, wie wir ſchon an jener Stelle ausdrücklich erklärt haben; aber wir ſind allerdings der Anſicht, daß die meiſten Kriege, welche die Geſchichte aufzählt, nicht im wahren Gemeinintereſſe der Völker, ſondern um der Herrſchſucht und des Ehrgeizes ihrer Führer willen angefangen worden ſind; daß daher allerdings der Einzelne im Volke das Recht haben muß, zu fragen, ob es ein ſolches Privatintereſſe eines oder einiger Einzelnen, oder ob es ein wirklich allgemeines und nationales Intereſſe ſei, für welches man von ihm die Aufopferung ſeines Beſitzthums, ſeiner individuellen Freiheit, wohl gar ſeines Lebens fordert; endlich aber, daß, wenn in allen Staaten das Prinzip der individuellen Freiheit über das Prinzip eines beſondern Staatszwecks, d. h. über die Idee einer um jeden Preis zu erreichenden, oftmals außer allem Verhältniß mit den natürlichen Kräften des Landes ſtehenden kriegeriſchen Macht und Ehre obſiegen würde, daß dann, ſagen wir, die Kriege zwiſchen den Staaten aufhören und einem allgemeinen friedlichen Völkerverkehr den Platz räumen müßten. Denn civiliſirte Nationen haben kein Intereſſe, ſich zu bekriegen, da ihnen eben die Civiliſation Mittel genug bietet, um ſich Ruhm und Macht zu erwerben und ihre Thatkraft zu üben, ohne dieſelbe gegen einander zu kehren.

Daher hat Kant die wahren Zwecke und Bedürfniſſe der menſchlichen Geſellſchaft weit richtiger erkannt, als Hegel, indem er als das Endziel der Civiliſation den ewigen Frieden und den freiſten, allgemeinſten Verkehr unter den civiliſirten Nationen aufſtellt, obſchon Hegel dieſe Idee als ein Hirngeſpinnſt philoſophiſcher Schwärmerei verlacht. Denn, wenn auch die Hoffnung auf einen ewigen Frieden vielleicht Manchem allzu ſanguiniſch erſcheinen möchte, ſo hat doch die

Erfahrung des letzten Vierteljahrhunderts so Viel unwiderleglich bewiesen, daß mit dem Zunehmen des internationalen Verkehrs und mit der steigenden Geltung der öffentlichen Meinung, des Prinzips der individuellen Freiheit in den einzelnen Staaten, die Neigung zur gegenseitigen Bekriegung der Staaten unter einander bedeutend abgenommen hat. Selbst bei den bedenklichsten Verwicklungen, wo eine Entscheidung durch die Waffen unvermeidlich schien, hat die Friedenspolitik immer und überall den Sieg über die, in manchen Theilen der Nationen noch fortlebenden kriegerischen Leidenschaften, sowie über die Aufhetzungen einzelner Kabinette, welche an der Eroberungspolitik festhalten, davongetragen. Sie würde Dies aber nicht vermocht haben, wenn nicht jene Ansicht vom Staate, wonach dieser nicht um willkührlicher oder eingebildeter Zwecke willen die natürliche Entwicklung der individuellen Freiheit in seinem Innern und den freien Verkehr mit andern Staaten unterbrechen darf, schon ein so bedeutendes Uebergewicht in der öffentlichen Meinung gewonnen, wenn nicht die zahlreichen und gewichtigen Interessen, welche dies Prinzip der industriellen Entwicklung und des internationalen Verkehrs ins Leben gerufen hat, sich, von beiden Seiten her, dem Ausbruche von Feindseligkeiten mit aller Macht widersetzt hätten. Je inniger diese internationalen Verbindungen in Folge der immer gesteigerten und vervielfältigten Bewegung des Handels und der Industrie werden, je mehr durch solche Beziehungen die durch Nationalität und Sprache getrennten Theile der menschlichen Gesellschaft, wie durch ein Netz von Adern und Nerven, mit einander verwachsen, desto mehr werden jene Ausbrüche der rohen physischen Gewalt, die Kriege, von der sanften und doch unwiderstehlichen Macht der Civilisation darniedergehalten werden, desto mehr wird die Idee eines ewigen Friedens das Ansehn eines bloßen

Hirngeſpinnſtes, im Kopfe eines ſchwärmenden Philanthropen erzeugt, verlieren. Je mehr dagegen in dem einzelnen Staate das Prinzip der individuellen Freiheit unter die Idee eines beſondern Staatszwecks gebeugt und den Berechnungen einer kriegeriſchen, ruhm- und eroberungsgierigen Politik untergeordnet wird, deſto mehr wird dies ſchöne und erhabene Ziel der Civiliſation in die Ferne gerückt und es werden ſowohl die Intereſſen des allgemeinen Völkerverkehrs und der freien Kulturentwicklung der Menſchheit, als auch das Intereſſe der freien und natürlichen Thätigkeitsäußerung der Einzelnen der Willkühr und den Leidenſchaften der Staatenlenker oder ihrer Rathgeber aufgeopfert.

Was die übrigen ſogenannten Staatszwecke betrifft, z. B. öffentliche Kunſtbauten, Anſtalten für die Wiſſenſchaft u. ſ. w. (inſofern dies Alles vorzugsweiſe nur zur Verherrlichung des Staates, nicht um eines praktiſchen Nutzens willen geſchieht), ſo wollen wir auch dieſe keineswegs ganz ausgeſchloſſen wiſſen, allein ebenſowenig möchten wir dieſen Intereſſen einen ſo unbedingten Vorzug vor den Privatintereſſen einräumen, wie es Hegel (wenn ſchon ohne ſie näher zu bezeichnen) zu thun ſcheint. Daß die Abgeordneten des Volks dem Staate „ſo Viel als möglich abdingen und für überflüſſig erklären", mögen wir zwar nicht für alle Fälle gutheißen, aber auch ebenſowenig von vornherein verwerfen. Denn die Erfahrung hat ſattſam gelehrt und lehrt noch täglich, daß die Verfolgung von dergleichen öffentlichen Zwecken ebenfalls häufig nach einem völlig willkührlichen Maßſtabe und mit unverhältnißmäßigen Opfern von Seiten der Einzelnen von dem Staat oder vielmehr von Denjenigen betrieben wird, welche an der Spitze des Staats ſtehen, welche denſelben repräſentiren, auf welche alſo auch der hauptſächlichſte

Glanz und Vortheil aller ſolcher öffentlichen Unternehmungen zurückfällt.

Aber nicht allein darin müſſen wir die Anſicht Hegels vom Staate bekämpfen, daß er die Bewegung des Staatslebens nicht nach den Bedürfniſſen der individuellen Freiheit, ſondern nach gewiſſen, als unbedingt und für Alles maßgebend angenommenen Staatszwecken geregelt wiſſen will; vielmehr müſſen wir auch da, wo Hegel auf jene Erſteren Rückſicht nimmt, die Art misbilligen, wie er dies thut. Er huldigt nämlich, um es kurz zu ſagen, allzuſehr dem Bevormundungsſyſtem, welches leider noch zur Zeit auch praktiſch in unſren meiſten Staaten herrſcht. Alles ſoll von der Regierung ausgehen, von ihr beſtimmt, angeordnet, geleitet werden. Durch die ungemeſſene Ausdehnung, welche Hegel dem Wirkungskreiſe der Polizei, d. h. der Verwaltung, giebt, wird beinahe jede freie Bewegung und Entwicklung der individuellen Thätigkeit unmöglich gemacht und die Centraliſation des geſammten Staatslebens auf die Spitze getrieben. Wenn Hegel hiervon in einzelnen Punkten eine Ausnahme macht, ſo iſt es nur zu Gunſten des Korporationsweſens, für welches er allerdings eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit und Selbſtregierung in Anſpruch nimmt. Allein dieſes Korporationsweſen enthält ſelbſt wieder ein ähnliches Prinzip der Bevormundung in ſich, wie die Staatsverwaltung; die korporative Gliederung und Regelung des politiſchen und des gewerblichen Lebens ſchließt ebenfalls die freie Entwicklung der individuellen Thätigkeit aus, denn das Prinzip des Korporationsweſens beſteht darin, daß dem Einzelnen ſeine Stellung, ſeine Geltung, ſeine Theilnahme an der politiſchen und der gewerblichen Bewegung ſtreng vorgezeichnet wird durch die Entſcheidung einer gewiſſen, geſchloſſenen Anzahl von Perſonen, der Korporation, daß die Thä-

tigkeit, die Geschicklichkeit des Einzelnen nicht durch sich selbst zur Aeußerung und Geltung gelangt, sondern nur dann und nur insoweit, wann und inwieweit die Korporation ihm dies gestattet, ihn dazu autorisirt.

Diese Vorliebe Hegels für das Korporationswesen und für das Bevormundungssystem (oder, wie man es neuerdings zu nennen pflegt, den Polizeistaat) hat ihren Grund in seiner irrigen Auffassung von dem Wesen und den Wirkungen der individuellen Freiheit. Hegel (hierin nur wenig von Schelling unterschieden) betrachtet diese individuelle Freiheit als eine rohe, gesetzlose, erst von außen zu bändigende und in regelmäßige Formen zu zwingende Kraft; das Volk als eine ungeordnete, durch kein inneres Band verbundene, jeder organischen und productiven Selbstbewegung unfähige, nur Zerstörung oder Verwirrung in jedes geordnete Verhältniß bringende Masse. Daher seine schlechtverhehlte Verachtung der öffentlichen Meinung, der Presse, der er nur ungern einige halbe Zugeständnisse macht, die er aber doch im Grunde für unfähig erklärt, das Wahre und Zweckmäßige zu finden und auszusprechen. Daher die mangelhafte und wahrhaft unwürdige Ansicht, welche er von der Theilnahme der Einzelnen an den öffentlichen Angelegenheiten hat, indem er in dieser Theilnahme nur eine „Befriedigung der subjectiven Freiheit und Einbildung, Etwas zu gelten", höchstens aber den Vortheil erblickt, daß die Abgeordneten eine gewisse Einsicht in bestimmte Mängel der Verwaltung mitbrächten oder eine gewisse Controle über die Beamten übten, daß überhaupt dadurch die „eigne Einsicht und der eigne Wille in Beziehung auf den Staat zur Existenz kämen."

Wenn Hegel auf der andern Seite manche Aussprüche thut, welche eine richtigere und vorurtheilslosere Anschauung dieser Verhältnisse zu bezeugen scheinen, wenn er z. B. die

Oeffentlichkeit der ständiſchen Berathungen als vorzügliches Mittel anpreiſt, um das Volk mit ſeinen allgemeinen Intereſſen bekannt und vertraut zu machen und um, andrerſeits, die Beamten und die Abgeordneten ſelbſt der Controle der öffentlichen Meinung zu unterwerfen, ſo ſind dies theils bloße Zugeſtändniſſe an den Zeitgeiſt und die Erfahrung, welche von andern Staaten her, ſelbſt deutſchen, allzu mächtig zu ihm ſprach, um ganz überhört zu werden; theils gehen ſelbſt dieſe Zugeſtändniſſe nicht über den Kreis hinaus, den Hegel, zufolge ſeiner Grundidee vom Staate und von der individuellen Freiheit, um die Bewegung des Staatslebens gezogen hatte, über die Vorſtellung nämlich von einer aufgeklärten und freiſinnigen Verwaltung, als dem höchſten und letzten Zwecke aller Staatsphiloſophie. Zu der Erkenntniß, daß die wahre, natur- und vernunftgemäße Entwicklung des Staatslebens überhaupt nicht von oben herab, nicht durch die, wenn auch noch ſo liberale und intelligente Verwaltung hervorgebracht werde, ſondern einzig und allein durch die freie und ſelbſtthätige Bewegung des Volksgeiſtes, durch die entſcheidende Mitwirkung des Volks bei den öffentlichen Angelegenheiten, ſo wie durch Verbannung jeder überflüſſigen Bevormundung und Ueberlaſſung eines möglichſt weiten Kreiſes von Intereſſen an die ſelbſtſtändige Thätigkeit der Privaten, mit einem Worte alſo durch Das, was man die „Selbſtregierung des Volks" genannt hat, zu dieſer Erkenntniß, welche die Grundlage des conſtitutionellen Syſtems bildet, hat ſich Hegel nie erhoben. Zwar ſpricht er an mehrern Stellen davon, daß die Freiheit und das beſondere Intereſſe des Einzelnen unmittelbar in und mit dem Intereſſe des Staats zur Geltung gelangen, daß der Einzelne in dem Staate und deſſen Einrichtungen nur die Verwirklichung ſeines eignen vernünftigen Willens wiederfinden ſolle; allein,

daß dies wirklich geschehe, dafür fehlen in dem von ihm aufgestellten Systeme die ausreichenden Bürgschaften. Stände mit blos berathender Gewalt, eine wohlgeordnete und sich gegenseitig überwachende Beamtenhierarchie, ein unabhängiger Richterstand, eine gewisse Geltung der öffentlichen Meinung, endlich eine theilweise Selbstregierung des Volks in den untersten Sphären des Staatslebens, in den Gemeinde- und Korporationsangelegenheiten, — alles dies, was Hegel als die vollständige Verwirklichung des constitutionellen Prinzips darstellt, ist von einer solchen noch weit entfernt. Wir geben zu, daß durch eine derartige Verfassung offenen Willkührhandlungen des Monarchen oder der Beamten, groben Misbräuchen und Mängeln in der Verwaltung vorgebeugt werde; daß eine gewisse Theilnahme des Volks an seinen öffentlichen Angelegenheiten, ein gewisser Gemeinsinn und ein erhöhtes Streben in den Privaten wie in den Organen der Verwaltung recht wohl daraus hervorgehen könne, und daß ein Staat mit solchen Einrichtungen sich auf dem Uebergangspunkte in die constitutionelle Monarchie befinde; allein, was wir nicht zugeben können, ist, daß durch diese Einrichtungen allein schon dem constitutionellen Prinzipe genuggethan oder der Staat vor Rückfällen in Absolutismus und Willkührherrschaft gesichert sei. Denn, so lange die höchste und letzte Entscheidung in allen Angelegenheiten des Staats in der Hand eines Einzelnen ruht und die Stände nur eine berathende, keine entscheidende Stimme, noch weniger eine Initiative bei der Gesetzgebung haben; so lange überhaupt die Ansicht vorwaltet, daß alle Staatsweisheit in dem Fürsten und seinen Rathgebern concentrirt sei, und das übrige Volk eigentlich nur als eine rohe, unorganische Masse betrachtet wird, deren Bewegungen man fortwährend von oben

her leiten müſſe; ſo lange ferner die geringe Selbſtſtändigkeit, die man dem Volke in Bezug auf die Verwaltung ſeiner nächſten Angelegenheiten zugeſteht, keine Bürgſchaft und keinen Rückhalt gegen das, nur zu gern auch in ſie übergreifende Bevormundungsſyſtem der Büreaukratie in einem allgemeinen Organismus freier Inſtitutionen findet; ſo lange endlich dieſes Bevormundungsſyſtem die Thätigkeit der Einzelnen nach allen ihren Richtungen hin ſeiner Einſicht und Autorität unterwirft, ihr Zwecke und Mittel vorſchreibt, — ſo lange kann von einer wahrhaft freien und organiſchen Geſtaltung des Staatslebens noch nicht die Rede ſein.

Wir können den wahren Werth und die praktiſchen Erfolge des politiſchen Syſtems Hegels nicht beſſer beurtheilen, als indem wir die geſchichtlichen Zuſtände ins Auge faſſen, deren Abbild — und zwar, bis auf wenige Punkte, ein faſt ängſtlich getreues Abbild — dieſes Syſtem iſt. Wir meinen den preußiſchen Staat in ſeiner Neugeſtaltung ſeit dem verhängnißvollen Jahre 1806.

Das Syſtem, mit deſſen Hülfe Preußen unter ſeinen beiden großen Regenten, dem großen Kurfürſten und Friedrich II., zu einer Macht erſten Ranges emporgeſtiegen war und welches man ſehr bezeichnend ein Syſtem des aufgeklärten Despotismus genannt hat, dieſes Syſtem war, mit geringen Unterbrechungen, unverändert beibehalten worden, bis zu dem verhängnißvollen Jahre 1806. Aber gegen das Genie Napoleons und gegen den neuen Geiſt, über den dieſer Sohn und Bezwinger der Revolution gebot, hielt das veraltete Syſtem nicht Stand. Der Staat Friedrichs des Großen ſank von ſeiner Höhe zur gänzlichen Machtloſigkeit herab und hatte ſelbſt ſein Fortbeſtehen nur der Gnade des Siegers und der Vermittlung Rußlands zu danken. In dieſer Zeit der gänzlichen Demüthigung Preußens faßten

einige große Geister den kühnen Gedanken, den niedergeworfenen, beraubten, fast vernichteten Staat wieder aufzubauen durch eine Erhebung des Volks zur Freiheit, zum Selbstbewußtsein, durch eine innige Verschmelzung seiner Interessen mit dem allgemeinen Interesse der Erhaltung und Befreiung des Staats.

So entstand die denkwürdige Neugestaltung Preußens während der Jahre 1807—1811, eine friedliche Nachahmung der Revolution von 1789 in ihren wichtigsten und wohlthätigsten Resultaten. Die Gleichheit der Stände vor dem Gesetz; die Befreiung des kleinen Grundbesitzes von der Dienstbarkeit gegen den großen; die Aufhebung des Zunftzwanges; die Einführung einer auf das Prinzip der Selbstverwaltung und der freien Wahl gegründeten Städteordnung — dies und Aehnliches waren die großen Ergebnisse jener von oben ausgehenden reformatorischen Bewegung, durch welche Preußen in sein bisheriges, rein absolutes Verwaltungssystem ein völlig neues, ein demokratisches Element aufnahm.

Das Experiment gelang; Preußen besiegte Napoleon durch die Macht desselben Geistes, durch welchem vordem Napoleon Preußen fast vernichtet hatte.

Indessen war das Werk der politischen Neugestaltung Preußens in dieser Form noch ein sehr unvollständiges. In den untern Sphären des Staatslebens hatte man eine gewisse Selbstregierung des Volks zugelassen; man hatte die Freiheit des Besitzes und Erwerbes, die Gleichheit der Stände proclamirt; allein im Uebrigen bestand das frühere Centralisations- und Bevormundungssystem fort; ja es ward zum Theil noch consequenter ausgebildet.

Es galt daher die Frage, ob Preußen, nach der Wiederherstellung des Friedens, auf dem einmal betretenen

Wege der Reformpolitik vorwärtsschreiten und das Prinzip der individuellen Freiheit, dem es im Einzelnen so viele und so bedeutende Zugeständnisse gemacht hatte, in seinem ganzen Umfange zur Geltung gelangen lassen werde.

Eine Zeit lang schien es, als sollten die Hoffnungen, die man sich in dieser Hinsicht machte, in Erfüllung gehen. Die preußische Regierung war diejenige, welche sich beim Wiener Congreß und bei den ersten Berathungen des Bundestages zu Frankfurt am Lebhaftesten für die Einführung freisinniger Verfassungen in allen deutschen Staaten verwendete. Auch versprach sie ihrem eignen Lande eine solche durch die berühmte Kabinetsordre v. 22. Mai 1815. Allein plötzlich hielt sie mitten auf diesem so glorreich betretenen Wege inne. Die verheißene Verfassung erschien nicht; die Errichtung von Reichsständen ward auf unbestimmte Zeit ausgesetzt; an ihre Stelle traten Provinzialstände mit blos berathender Stimme.

Dieser Zustand der Halbheit, in welchem man das Verfassungsleben in Preußen festhielt, leistete gerade Das, was man erreichen wollte, nämlich, auf der einen Seite eine starke, durch keine entscheidende Mitwirkung ständischer Gewalt in ihren Beschlüssen gehemmte, vermöge eines vielgegliederten und festgefügten Verwaltungsmechanismus das Leben der Nation in allen seinen Theilen, bis ins Kleinste hinab, durchdringende und beherrschende Regierung; auf der andern Seite aber doch ein gewisses, genau berechnetes Maß von freier Selbstbewegung des Volks, eben groß genug, um die dringendsten Anforderungen des Zeitgeistes zu befriedigen und im Volke das Gefühl moralischer Kraft und einer begeisterten Hingebung an den Staat rege zu erhalten, gleichwohl aber nicht so groß, daß dadurch die freie Verfügung über die Kräfte des Landes, deren die

Staatsgewalt für ihre Zwecke bedurfte, hätte beschränkt werden können.

Zu diesem Systeme der Halbheit und der künstlichen Berechnung war Preußen allerdings in gewisser Hinsicht gezwungen durch seine äußere Lage, welche ihm eine Concentration und Anspannung aller Kräfte zum Lebensbedürfniß machte, um dadurch Das zu ersetzen, was ihm an natürlichen Hülfsmitteln der äußeren Macht abging.

Preußen war zwar auf dem Wiener Congresse durch neue, reiche und schöne Provinzen für seine Verluste entschädigt worden, allein es blieb dennoch, wegen seines schlechtarrondirten Gebiets und seiner im Verhältniß zu den übrigen Großmächten geringen Bevölkerung, fortwährend in einer unsichern, gespannten Stellung, die es nur durch künstliche Mittel verbessern konnte. Es ist der Charakter aller künstlich geschaffenen oder künstlich vergrößerten Staaten, daß ihre innere Politik nur die Folge und das Werkzeug ihrer äußern ist, während bei den naturgemäß gebildeten das äußere Gedeihn und Wachsthum sich lediglich aus der innern Selbstentwicklung, aus der freien Herausbildung aller Kräfte des Volks, ohne alle künstliche Berechnungen, erzeugt. Dies traf auch bei Preußen ein. Es durfte der individuellen Freiheit keine weitere Zuständnisse machen, als die es schon gemacht hatte, um nicht die künstliche Einheit seines Centralisationssystems und die darauf gebaute äußere Macht zu gefährden; es mußte jeden Widerstand gegen die Zwecke dieses Systems, jede Entfaltung der Volkskraft in anderen, als den ihr vorgezeichneten und durch das Bedürfniß concentrirter Kraftentwicklung bedingten Richtungen, jede Verweigerung der von dem Staate zur Behauptung seiner Stellung als Großmacht den Einzelnen auferlegten Opfer, wie bedeutend und drückend diese auch sein mochten, unmöglich machen,

mit einem Worte, es mußte das System seiner innern Politik, seine Verfassung und Verwaltung gänzlich von seiner äußern Politik, von dem künstlichen Maßstabe einer Machtfülle und Geltung des Staats nach außen abhängig machen, die es mit seinen natürlichen Hülfsmitteln nicht zu erreichen vermochte.

Dieses System nun, welches Preußen lediglich in Folge der eigenthümlichen und künstlichen Lage angenommen hatte, in die es durch die Unangemessenheit seiner natürlichen Hülfsmittel zu der durch das Genie seiner Beherrscher und durch die Gunst der Zeitverhältnisse ihm zu Theil gewordenen Stellung sich versetzt fand — dieses System versucht Hegel als das für jedes Staatswesen heilsamste, als das der Vernunft und der Natur der Dinge am Meisten entsprechende zu erweisen. Daher die Unterordnung der individuellen Freiheit unter die Beschließungen des höchsten Staatswillens, wie wir sie bei Hegel im Prinzip ausgesprochen und in allen Einrichtungen des Staats durchgeführt finden; daher die nur berathende Stellung der Stände, weil Stände mit dem Rechte der Zustimmung zu allen Gesetzen und der Steuerbewilligung leicht von den Leistungen und Opfern, deren ein solcher Staat bedarf, um die einmal gewählte Richtung seiner äußern Politik energisch zu verfolgen, zu Viel „abdingen" könnten; daher die Behauptung, daß der Staat zeitweiliger Kriege bedürfe, um nicht das bürgerliche Leben sich allzusehr ausbreiten und „einhausen" zu lassen u. s. w.

Die Formen, unter welchen sich, diesem preußischen Systeme gegenüber, das Streben nach politischer Freiheit in Deutschland nach dem Befreiungskriege geltend machte, waren allerdings zum Theil von der Art, daß ein hellerer und unbefangerer Blick, als der eines deutschen Philosophen, dazu

gehörte, um das wahre Wesen und die tiefere Bedeutung dieser neuen Bewegung mitten unter den Ausschweifungen nicht zu verkennen, in welche sich dieselbe leider nur zu häufig verirrte. Durch die glorreiche, von den Regierungen selbst mit allen Mitteln geförderte Nationalerhebung gegen Frankreich war in den Gemüthern, namentlich der akademischen Jugend, ein stürmischer Begeisterungsdrang erwacht, der sich, nachdem das große Werk der Befreiung Deutschlands vollbracht war, auf die innern Zustände des geretteten Vaterlandes warf und hier ein ungestümes und unklares Reformstreben erzeugte. Es begann ein allgemeines Drängen nach Umgestaltung aller Verhältnisse, bald mehr im nationalen, bald mehr im liberalen Sinne. Französische Ideen kämpften mit den Sympathien für altgermanisches Volksthum um den Vorrang. In mehrern süd- und westdeutschen Staaten fand das constitutionelle Prinzip Eingang, hatte aber schon in seinen Anfängen heftige Kämpfe mit dem Widerstande einer starken und engverbundnen aristokratischen Partei und bald auch mit dem Widerwillen der Regierungen zu bestehen, welche, durch die weitgreifenden Tendenzen dieses neuen Prinzips ängstlich gemacht, dessen consequente Ausbildung zu hemmen bemüht waren. Neben diesen Verfassungskämpfen aber fand das erwachte Freiheitsstreben auch noch einen breiteren Spielraum in der, damals fast fesselosen Bewegung der Presse. Der Volksgeist, durch die von den Regierungen selbst hervorgerufene und autorisirte Erhebung im Befreiungskriege zum Bewußtsein seiner Macht und seines Werthes gelangt und durch die Verheißungen der Bundesacte darin bestärkt, machte seine Forderungen auf energische Weise geltend und übersprang dabei häufig — ungeübt, wie er war, in politischen Dingen — jedes Maß des Zulässigen und Erreichbaren.

So mochte denn allerdings die Bewegung Deutschlands

in den nächsten Jahren nach dem Befreiungskampfe ein trübes und verworrenes Bild von dem Volksgeiste und seinen Bestrebungen darbieten, und wir finden es daher wohl begreiflich, wenn Hegel durch diese Beobachtung sich zu einem ungünstigen Urtheile über die öffentliche Meinung fortreißen ließ, wenn er den Werth freierer Verfassungsformen verkannte und überhaupt die Bedeutung der von ihm sogenannten „formellen Freiheit", d. h. der Mitwirkung des Volks bei der Leitung seiner öffentlichen Angelegenheiten, zu gering, im Verhältniß zu der „objectiven Freiheit", der Freiheit des Besitzes und des Erwerbs, anschlug. Wir finden es begreiflich, sagen wir, aber keineswegs entschuldbar. Denn darin eben bewies Hegel seine Unfähigkeit zu einer tieferen Auffassung des Staatslebens, daß er bei dieser flüchtigen Beobachtung einzelner Thatsachen stehen blieb und dadurch sowohl seine Sympathien wie seine Antipathien bestimmen ließ; daß er künstliche Zustände nicht von natürlichen, vorübergehende Erscheinungen nicht von bleibenden und wesentlichen Verhältnissen zu unterscheiden wußte; daß er das ächtconstitutionelle System verwarf, weil er es nur unter der Form auffaßte, welche es gerade in Frankreich angenommen hatte, statt dessen tiefere und organischere Durchbildung, wie sie ihm England bot, gründlich in Betracht zu ziehen, und daß er dagegen durch den täuschenden Schein eines künstlich berechneten, aber doch an allen Mängeln eines eben blos künstlichen Zustandes leidenden Systems sich blenden ließ; daß er den nothwendigen Zusammenhang gänzlich verkannte, der zwischen der objectiven Freiheit, als dem Zwecke, und der formellen, als dem Mittel oder der Bürgschaft der Erreichung dieses Zweckes, besteht, daß er, mit einem Wort, kein festes Prinzip, keine klare leitende Idee seinen staatsphilosophischen Untersuchungen zu Grunde legte, sondern sich allzu-

sehr von oberflächlichen äußern Eindrücken und von herrschenden Richtungen leiten ließ.

Man hat es Hegel als ein besondres Verdienst angerechnet, daß er zu einer Zeit, wo in Preußen die Ideen des Fortschritts von oben her noch ungleich ängstlicher, als jetzt, überwacht wurden und selbst im Volke noch wenig Eingang gefunden hatten, daß er damals gewagt habe, ein von dem Bestehenden in manchen Punkten abweichendes politisches System aufzustellen, die Oeffentlichkeit der Gerichte und der Ständeversammlungen in Schutz zu nehmen, den Monarchen nicht als ein reinhistorisch berechtigtes Individuum, sondern nur als die Spitze des Staatsorganismus hinzustellen, ja sogar das gefährliche Wort: constitutionelle Monarchie auszusprechen.

Wir wollen Hegel dieses Verdienst des politischen Muthes nicht schlechthin absprechen; allein bemerken müssen wir doch, daß diese einzelnen Zugeständnisse an das Prinzip des freieren Fortschritts weder der guten Sache sonderlich nützen, noch den Regierenden Besorgnisse einflößen oder das System des Philosophen als ein staatsgefährliches erscheinen lassen konnten, da sie durch die daneben gestellten Lehren im entgegengesetzten Sinn reichlich aufgewogen und durch den Geist des Systems im Ganzen, der durchaus dem Bestehenden hold war und eine prinzipmäßige Fortbildung oder Umgestaltung desselben gänzlich ausschloß, um allen praktischen Einfluß gebracht wurden. Ja wir möchten sogar behaupten, daß der Ausdruck: constitutionelle Monarchie, dessen sich Hegel für sein System bediente, in dieser Anwendung geeignet war, eine Täuschung über das wahre Wesen und Ziel des constitutionellen Lebens zu verbreiten, welche der politischen Entwicklung der Nation hinderlich und den Freunden des Bestehenden nur erwünscht sein konnte. Schwerlich hätte sich auch

ſonſt die Hegelſche Philoſophie von Seiten der preußiſchen Regierung einer ſolchen Duldung, ja ſogar Begünſtigung zu erfreuen gehabt, als ihr thatſächlich eine ſo lange Zeit hindurch zu Theil ward.

Die geſchichtsphiloſophiſchen Anſichten Hegels unterſcheiden ſich von denen ſeiner beiden Vorgänger, Fichtes und Schellings, in mehreren weſentlichen Punkten. Zwar iſt die Idee, daß die Geſchichte ein großer Entwicklungsproceß der Menſchheit ſei, auch dieſen beiden Philoſophen eigen; allein in der Ausführung derſelben bleiben ſie, ſowohl was die Durcharbeitung des Einzelnen, als auch was die Conſequenz des Prinzips betrifft, weit hinter Hegel zurück.

Bei Fichte wie bei Schelling läuft der angebliche Fortſchritt der Geſchichte zuletzt in einer Kreisbewegung auf ſeinen Anfang zurück; die Menſchheit verläßt ihren urſprünglichen Zuſtand der Unſchuld und Einfachheit nur, um auf einem andern Wege wieder in denſelben zurückzukehren, und das ganze große Werk der Kulturentwicklung hat keinen andern Zweck, als, den Menſchen durch Abſtreifung aller der endlichen und materiellen Elemente, welche ſich im Fortgange dieſer Entwicklung ſelbſt gleichſam um den reinen Kern ſeines Weſens angeſetzt hatten, wieder zu dieſer uranfänglichen Reinheit, zur unmittelbaren Einheit mit Gott zurückzuführen.

Bei Hegel dagegen iſt wahrhafter Fortſchritt; das Prinzip, nach welchem er die Geſchichte betrachtet, iſt nicht die Idee eines beſtimmten, abſolut vollkommnen Zuſtandes, welchen die Menſchheit am Ende ihrer Laufbahn erreichen müſſe, ſondern einzig und allein die Idee der allmäligen und ſtetigen Herausbildung der Menſchheit aus dem Zuſtande der Bewußtloſigkeit und Unfreiheit zur Selbſtſtändigkeit und zum Selbſtbewußtſein.

Mit einem Wort, Fichte und Schelling betrachten die

Geſchichte zu ausſchließlich von einem religiöſen und idealen Geſichtspunkte aus, während ſich Hegel auf den politiſchen und ſocialen Standpunkt ſtellt.

Bei dieſen großen Vorzügen, leidet dennoch die Geſchichtsphiloſophie Hegels auch an weſentlichen Mängeln, — eine Folge ſeiner einſeitigen politiſchen Anſichten. So z. B. ſteht die Idee, welche Hegel an die Spitze ſeiner Geſchichtsanſicht ſtellt, daß in jeder Epoche der Geſchichte gewiſſe Völker und in dieſen wieder gewiſſe Individuen an der Spitze der geſammten Kulturentwicklung ſtehen und gleichſam die Träger des Weltgeiſtes ſind, denen ſich alle übrige Völker oder Individuen unterordnen müſſen, dieſe Idee, ſagen wir, ſteht im engſten Zuſammenhange mit der überwiegenden Geltung, welche Hegel in ſeiner politiſchen Theorie der Perſönlichkeit beilegt, ſowie mit der daſelbſt in Bezug auf den einzelnen Staat aufgeſtellten Idee, daß die politiſchen und ſocialen Zuſtände ſich gleichſam von ſelbſt, aus einer innern Nothwendigkeit entwickeln. Wie nun, nach unſrer Anſicht, dieſe Idee ſchon auf politiſchem Gebiete nur mit großer Vorſicht angewendet werden darf, indem oft als Nothwendigkeit und natürliche Entwickelung erſcheint, was nur künſtliche Berechnung iſt, ſo möchten wir dieſelbe für die Geſchichtsbetrachtung ebenfalls nicht als maßgebend gelten laſſen. Die ſcheinbare Nothwendigkeit und Berechtigung, mit welcher gewiſſe Völker in der Geſchichte auftreten und ihr Prinzip, ihren Geiſt, ihr Intereſſe zum herrſchenden Geſetz ihrer Zeit machen, iſt ebenſo häufig, ja noch häufiger, die Folge einer einſeitigen Richtung, in welcher ſich dieſe Völker befeſtigt und welche ſie auf die Spitze getrieben haben, als der Uebereinſtimmung ihres Prinzips mit dem wahren Prinzipe allgemeinen Kulturfortſchritts. Wodurch anders waren die Griechen ein welthiſtoriſches Volk, als durch ihre Abſchließung gegen

den weitern Kulturfortschritt, gegen die allgemeine Verbreitung der Civilisation und den freien internationalen Verkehr? Wodurch anders trat die französische Revolution epochemachend und weltbezwingend in der Geschichte auf, als dadurch, daß sie das Prinzip der Freiheit nicht in einer ruhigen und stetigen Entwicklung sich aus dem Leben der Nation herausbilden ließ, sondern es in einseitiger, abstracter Richtung auf die Spitze trieb und seine ganze Kraft auf einmal in gewaltigen und vernichtenden Schlägen entfaltete?

Ebenso ist es mit den sogenannten welthistorischen Individuen. Auch ihre Macht und ihr Einfluß auf ihre Zeit beruhen nicht sowohl darauf, daß sie den natürlichen Entwicklungsgang der Menschheit fördern, sondern vielmehr auf gewissen einseitigen, künstlichen und egoistischen Zwecken, nach denen sie diesen Entwicklungsgang in bestimmte Richtungen zwängen und die sie allerdings mit um so größerer Energie und mit um so unwiderstehlicherer Gewalt verfolgen, weil sie eben alle die einzelnen Kräfte, welche beim natürlichen Entwicklungsgange in verschiedenen, sich gegenseitig ergänzenden Richtungen thätig sind, in einem Punkte concentriren.

So gewaltig daher die Wirkungen solcher großen weltgeschichtlichen Persönlichkeiten sind und so sehr sie scheinbar, und in manchen Beziehungen auch wirklich, dem Fortschritt der Menschheit dienen, indem sie dieselbe auf einen neuen, freieren Standpunkt heben, so wird doch die wahre, naturgemäße und nachhaltige Fortbildung des Menschengeschlechts durch solche außerordentliche Genies weit häufiger gestört, als gefördert. Die geniale Kraft eines Ludwigs XIV. und eines Napoleon hat zwar über Frankreich einen Glanz verbreitet, der lange Zeit die Augen der französischen und selbst der andern Nationen blendete; sie hat die Franzosen lange Zeit hindurch zum herrschenden und tonangebenden Volke in der Politik

wie in der Wiſſenſchaft und Kunſt gemacht; allein ſie hat auch dem franzöſiſchen Geiſte eine einſeitige Richtung gegeben, welche er noch jetzt nicht völlig überwunden hat und welche ihn an einer ruhigen und gedeihlichen Ausbildung ſeiner politiſchen Inſtitutionen und ſeines materiellen Lebens hindert. Dagegen iſt England groß und mächtig geworden bei Weitem weniger durch das Genie ſeiner Beherrſcher, als durch das vereinte, freie Zuſammenwirken ſeiner Bürger; dafür iſt ſeine Macht, wenn auch weniger glänzend, als die Frankreichs in den bezeichneten Epochen war, doch um Vieles nachhaltiger und intenſiver.

Allerdings iſt dies der Gang der Geſchichte, daß die einzelnen Stufen, in denen ſich das Bewußtſein der Menſchheit entwickelt, ſelbſt wieder als abgeſchloſſene und einem weiteren Fortgange ſich widerſetzende Bildungen auftreten; daß gewiſſe Völker und gewiſſe Individuen ihre Richtung zu allgemeingültigen und bleibenden zu machen ſuchen; allein dies gerade iſt nur das individuelle, zufällige und untergeordnete Moment in der Geſchichte, keineswegs, wie Hegel behauptet, das nothwendige und weſentliche. Dieſes letztere beſteht vielmehr darin, daß durch die treibende Macht des Fortſchrittsprinzips, des in dem Menſchengeiſte liegenden und auf keine Weiſe auszutilgenden Strebens nach freier und unendlicher Entwicklung jede ſolche abgeſchloſſene, einſeitige Bildung wieder aufgelöſt und dadurch der Kulturbewegung neue und weitere Bahnen geöffnet werden. Je allgemeiner daher und je ausgebildeter dieſes Kulturſtreben und dieſes Selbſtbewußtſein der Menſchen im Verfolge der Geſchichte wird, deſto weniger iſt für ſolche Wunderthaten weltgeſchichtlicher Perſönlichkeiten Raum, deſto weniger ſchreitet die Geſchichte ſprungweiſe über ſolche einzelne hervorragende Gipfelpunkte vorwärts, deſto mehr entwickelt ſie ſich ruhig und ſtetig

durch das gleichmäßige Zusammenwirken aller Einzelnen und aller Nationen zu dem, jede Ausschließlichkeit, jedes Monopol verbannenden und zerstörenden Werke der Civilisation.

Von wesentlicher Bedeutung hierfür ist die veränderte Richtung, welche in der neueren Zeit die Interessen und Beschäftigungsweisen der Menschen, gegen die frühere, genommen haben, die Verdrängung des kriegerischen, eroberungssüchtigen Geistes durch den Geist des friedlichen Erwerbs, durch die großartige Entfaltung der Industrie. Dadurch ist dem Kulturfortschritt ein neues Feld geöffnet worden, auf welchem eben jene stetige und über alle Theile der Gesellschaft gleichmäßig verbreitete Entwicklung durch die Natur der Dinge selbst herbeigeführt wird. Hegel hat den Werth und die Wirkungen dieses neuen Kulturelements für die Geschichte der Menschheit viel zu wenig beachtet, wenn schon einzelne seiner Aeußerungen bezeugen, daß er ihn nicht gänzlich verkannte.

Wir hätten noch Vieles in Bezug auf die einzelnen Ausführungen in der Geschichtsphilosophie Hegels zu bemerken, so z. B. über die Ausschließung zweier ganzer Welttheile, Amerikas und Australiens, von der Geschichtsbetrachtung; über die Behauptung, daß durch die Auflösung des aristokratischen Elements im absolutmonarchischen, welche Hegel als den Uebergang vom Mittelalter zur modernen Staatsbildung bezeichnet, die Entwicklung der individuellen Freiheit und die Begründung eines organischen Staatslebens gefördert worden sei, u. A. m.; wir müssen uns indeß, um unsrer Kritik nicht allzu weite Grenzen zu stecken, auf die oben stehenden allgemeinen Betrachtungen über das Prinzip und den leitenden Gedanken der Hegelschen Geschichtsansicht beschränken.

Die Philosophie der Geschichte bildet in dem Systeme Hegels den Uebergang von dem objectiven zu dem absoluten

Geiſte. Dieſen Uebergang müſſen wir etwas genauer ins Auge faſſen.

Die Grundidee der Philoſophie des objectiven Geiſtes iſt die Idee eines ſtetigen Fortſchritts der Menſchheit, einer immer geſteigerten Entwicklung des Selbſtbewußtſeins und der Freiheit. In dieſem großen Entwicklungsproceſſe iſt Nichts abſolut, Nichts Selbſtzweck, ſondern jedes Einzelne, jede Individualität, jede Nation, jede Epoche repräſentirt nur eine relative und unvollkommene Stufe des allgemeinen Fortſchritts.

Dagegen beruht die Philoſophie des abſoluten Geiſtes auf der Idee einer unmittelbaren, abſoluten Offenbarung des göttlichen Geiſtes an den Geiſt oder in dem Geiſt des menſchlichen Individuums. Der Geiſt, ſagt Hegel, nicht zufrieden, ſich in den äußerlichen, objectiven Formen des Staats und der Geſchichte darzuſtellen, ſucht eine ſeinem Weſen angemeſſenere, daſſelbe gleichſam ganz abſorbirende, abſolute Form; er geht in ſich ſelbſt zurück; er erhebt ſich über alle die relativen Formen, in denen er ſich bisher bewegt hat; er ſchließt ſich in und mit ſich ſelbſt ab.

So ſtellt ſich uns alſo der abſolute Geiſt als das Gegentheil des objectiven Geiſtes dar; die Philoſophie des abſoluten Geiſtes, wie ſie in Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft gegliedert iſt, wenn ſie auch innerhalb jeder dieſer einzelnen Sphären wieder eine gewiſſe Entwicklung zuläßt, hat doch zu ihrem Grundprinzip nicht mehr das Prinzip der Entwicklung, des Fortganges von Stufe zu Stufe — wie es der Lehre vom objectiven Geiſte eigen war —, ſondern vielmehr das Prinzip der Abſchließung, des Stillſtehens bei einem beſtimmten, nicht weiter zu überſchreitenden Standpunkte oder Reſultate.

Somit finden wir hier, in der Stellung dieſer beiden Theile des Hegelſchen Syſtems zu einander, denſelben Gegen-

ſatz wieder, den wir als durchgehend durch alle Syſteme unſerer neuern Philoſophie bezeichnet haben, den Gegenſatz zwiſchen einem Prinzip der Bewegung und einem Prinzip des Stillſtandes, oder, mit andern Worten, zwiſchen dem dogmatiſchen und dem kritiſchen Standpunkte. Dieſer innere Widerſpruch iſt aber bei Hegel auffallender, als bei irgend einem ſeiner Vorgänger, weil bei Hegel bisher das Prinzip des Fortſchritts in einer ungleich größeren Conſequenz auftrat, als in den früheren Syſtemen, und weil ſelbſt in den Theilen ſeiner Philoſophie, wo daſſelbe dem entgegengeſetzten Prinzipe weichen muß, es doch allerorten wieder durchbricht. Denn, während Fichte und Schelling ſchlechthin mit einer myſtiſchen Aufhebung alles Endlichen, alſo auch alles Fortſchritts, im Unendlichen enden, kommt Hegel immer wieder von ſeiner religiöſen Abſtraction durch die Selbſtentwicklung des wiſſenſchaftlichen Geiſtes auf das Endliche und den Fortſchritt zurück und läßt uns ungewiß darüber, auf welchem Gebiete, ob auf dem der politiſchen und ſocialen Thätigkeit, oder auf dem der religiöſen Erhebung und Selbſtbefriedigung, wir das eigentliche Ziel ſeiner Philoſophie zu ſuchen haben.

Es würde uns allzuweit führen, wollten wir alle die einzelnen Betrachtungen Hegels über die Kunſt, die Religion und die Philoſophie ausführlich beſprechen; wir beſchränken uns daher auf wenige kurze Bemerkungen.

Die Anſichten Hegels über die Kunſt unterſcheiden ſich von denen Schellings hauptſächlich in zwei Punkten. Einmal, hat Hegel die Bedeutung des Prinzips der Individualiſation und der Realität in der Kunſt beſſer gewürdigt, als Schelling, welcher hauptſächlich nur deren ideale Seite, das Unberechenbare in den Werken des Genies, in Betracht zieht. Zweitens aber, weiſt Hegel der Kunſt nur eine untergeordnete Stellung an, indem er die Wiſſenſchaft über ſie ſtellt, wäh-

rend Schelling in der Kunst die höchste und vollendetste Offenbarung des Absoluten erblickt. In der Kunstanschauung Schellings ist das mystische Gefühl einer Versenkung ins Absolute, in die Fülle des unendlichen, über alles Irdische ausgegossenen Wesens vorwaltend, bei Hegel der plastische Geschmack an bestimmten, klar ausgeprägten Formen. Daher bewundert Schelling vorzugsweise die Naturschönheit und ihre Nachbildung durch die Kunst; Hegel dagegen betrachtet als den vornehmsten Gegenstand künstlerischer Darstellung den Menschen, und zwar den Menschen nicht nach seinem blos innerlichen Leben und in seinen Beziehungen zur Natur, sondern ihn als sociales Wesen, als Repräsentant der Menschheit, ihrer weltgeschichtlichen Entwicklungen und Verwicklungen.

In der Religionsphilosophie Hegels müssen wir auf Zweierlei aufmerksam machen; einmal, auf die Stellung der geoffenbarten Religion zur Philosophie, und, zweitens, auf den Zusammenhang, welchen Hegel zwischen den Fortschritten der politischen und socialen Ideen und denen der religiösen Vorstellungen annimmt. Hegel betrachtet die Glaubenssätze und Vorschriften des Christenthums als etwas der Entwicklung durch die Fortschritte der Wissenschaft und der allgemeinen Bildung Fähiges und theilt der Philosophie die Aufgabe zu, diese Entwicklung ins Werk zu setzen, zu verhindern, daß nicht die Religion sich von dem allgemeinen Gange des Kulturlebens absondere oder sich ihm gar als beschränkte, unfreie, verstockte Glaubensansicht entgegensetze.

Hier scheint es also, als ob Hegel wiederum dem Prinzipe des Fortschritts, den politischen und socialen Ideen den ersten Rang einräume, als ob er die Religion in der Wissenschaft und im Staate aufgehen lasse, wogegen er freilich in

andern Punkten seiner speculativen Religionsansicht sich mehr an die positiven Dogmen anschließt.

Ueberhaupt liegt der Weltanschauung Hegels ein allgemeiner Widerspruch zu Grunde. Auf der einen Seite stellt er im ganzen Verlauf seiner Philosophie das Göttliche als ein sich stufenweise Entwickelndes, in einer Aufeinanderfolge immer vollkommnerer, also relativer Daseinsformen sich Bethätigendes und Offenbarendes, mit einem Worte, als das innere Prinzip der Entwicklung, des Werdens, der Bewegung in der Welt dar. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet Hegel z. B. die verschiedenen Entwicklungsformen des Begriffs als ebenso viele Definitionen Gottes; er sagt daher, Gott sei das Nichts; Gott sei das Wesen, das Leben, die Idee u. s. w. Ferner ist ihm die Geschichte der Menschheit das Werk des göttlichen Geistes, welcher sich darin verwirklicht und gleichsam zur Existenz kommt. Kurz, wenn wir das Ganze des Hegelschen Systems ins Auge fassen, so scheint es, als könne das Göttliche darin nicht als ein besonderes Wesen, als etwas über der Bewegung, dem Processe des allgemeinen Werdens Stehendes oder diese Bewegung Abschließendes vorkommen, als müsse vielmehr mit der Betrachtung dieser Bewegung selbst, mit dem sogenannten dialektischen Processe der ganze Inhalt des Denkens erschöpft sein.

Auf der andern Seite sehen wir jedoch bei Hegel das Absolute oder Göttliche unter einer selbstständigen Form auftreten in der Philosophie der Religion. Hier erhebt sich dasselbe gleichsam über alle die einzelnen Beziehungen und Erscheinungsformen, unter denen es in den übrigen Theilen des Systems sich darstellte; hier ist Gott *für sich*, und, wenn er auch nichtsdestoweniger zugleich für den Menschen ist, der sich, im Wissen wie im Kultus, zur Einheit mit Gott

erheben kann, so liegt doch eben darin, daß es eines solchen besonderen Actes der Erhebung bedarf, die Hindeutung darauf, daß Gott hier nicht mehr, wie z. B. in der Philosophie des Rechts und der Geschichte, der im Menschen selbst erscheinende und wirkende Geist, oder, wie es in der philosophischen Sprache heißt, das immanente Prinzip des menschlichen Denkens und Handelns, sondern vielmehr ein, wenigstens in gewisser Hinsicht Transcendentes sei.

Wir wollen diesen Widerspruch und die wichtigen Consequenzen, welche sich daran knüpfen, hier nicht weiter verfolgen, da wir ohnehin bei der Darstellung der aus der Hegelschen Schule hervorgegangenen philosophischen und theologischen Richtungen mehrfach darauf zurückkommen werden. Wir wenden uns daher zu dem letzten Abschnitt des Hegelschen Systems, zu der Geschichte der Philosophie selbst.

Hegel betrachtet die Geschichte der Philosophie als eine streng gegliederte, auf einer innern, logischen Nothwendigkeit beruhende Aufeinanderfolge relativer Stufen der Erkenntniß oder der Wahrheit. Wir haben über diese Ansicht Dasselbe zu sagen, was wir schon bei mehreren der früheren Theile des Systems bemerken mußten, daß nämlich Hegel zu wenig den geschichtlichen, empirischen Fortschritt von der logischen Consequenz unterscheidet. Unstreitig liegt der ganzen Aufeinanderfolge philosophischer Systeme, wie sie uns die Geschichte zeigt, ein leitendes und treibendes Prinzip zu Grunde, vermöge dessen immer ein System aus dem anderen, durch Hinausgehen über dessen beschränkten Standpunkt, durch weitere Entwicklung der Ideen, welche in dem früheren unentwickelt geblieben waren, hervorgegangen ist. Allein unmöglich können wir die Stufen, in denen diese Entwicklung des philosophischen Geistes vor sich ging, mit einer solchen logischen Nothwendigkeit bestimmen, wie es Hegel thut;

denn gerade hier wirken tauſenderlei Zufälligkeiten — die äußerlichen Lebensumſtände, Erziehung, Umgang, Lectüre, Temperament und Neigung der einzelnen Philoſophen — dahin, daß der eine dieſe, der andere jene Richtung im Speculiren einſchlägt. Ueberhaupt giebt es der Mittel und Wege der Forſchung ſo viele, daß ſich unmöglich a priori beſtimmen läßt, welche davon benutzt und zur Grundlage philoſophiſcher Syſteme gemacht, welche dagegen beiſeite liegen gelaſſen werden dürften.

Dazu kommt, daß Hegel bei der Beurtheilung des Fortſchritts in der Geſchichte der Philoſophie von einem Prinzipe ausgeht, welchem wir nicht beizuſtimmen vermögen. Hegel erblickt nämlich in der Geſchichte der Philoſophie eine allmälige Annäherung des philoſophiſchen Geiſtes an das abſolute Wiſſen. Darin liegt nun zwar mittelbar auch die Idee einer immer größern Durchdringung der Philoſophie mit dem Leben, da die Philoſophie, um abſolute Wiſſenſchaft, d. h. allumfaſſende Lebensanſchauung zu ſein, nothwendig von dem Reichthum empiriſcher Erkenntniſſe und Einſichten, welchen das Leben, in ſeiner nie ruhenden Entwicklung, aus ſich erzeugt, ſo Viel, als nur immer möglich, in den Bereich ihrer Betrachtungen aufnehmen und verarbeiten muß. Allein das eigentlich weſentliche Moment bleibt, bei einer ſolchen Anſicht von dem Endziel alles Philoſophirens, doch immer die Art und Weiſe, wie dieſer erfahrungsmäßig gegebene Stoff zu einem Syſteme abſoluter Erkenntniß umgeſtaltet, wie die Anſchauung des Lebens zum Abſchluß in und mit ſich gebracht und ſomit jede weitere Entwicklung derſelben abgeſchnitten wird. Wir haben dies bereits an mehreren Stellen unſeres Werkes als das dogmatiſche Prinzip der Philoſophie bezeichnet. Macht man nun dies Prinzip, wie Hegel thut, zum oberſten und maßgebenden für den Fortſchritt der Philoſophie,

ſo muß man allerdings dieſen Fortſchritt zuletzt in einem abſoluten Schlußpunkte enden laſſen, und dieſer Schlußpunkt iſt natürlicherweiſe kein anderer, als das Syſtem des Philoſophen ſelbſt, welcher eben eine ſolche Betrachtung der Philoſophie vornimmt. Es entſteht dann aber freilich auch hier der Widerſpruch, den wir in ähnlicher Weiſe bereits an andern Punkten des Hegelſchen Syſtems angetroffen haben, daß nämlich auf der einen Seite behauptet wird, die Geſchichte der Philoſophie ſei eine ſtetige Entwicklung zu immer vollſtändigerer und vollkommnerer Erkenntniß, auf der andern Seite aber gleichwohl dieſer Begriff der Entwicklung, d. h. des Fortganges über jede gegebene Stufe hinaus zu einer neuen Stufe, völlig wieder aufgehoben wird durch den Begriff einer abſolut letzten und höchſten Stufe der Erkenntniß; daß alſo die Geſchichte der Philoſophie in dem Syſteme des abſoluten Wiſſens, in dem Syſteme Hegels ein- für allemal abgeſchloſſen iſt und keine Zukunft mehr vor ſich hat.

Welche Anſicht von der Geſchichte der Philoſophie wir dieſer Anſicht entgegenſetzen, brauchen wir hier nicht weitläuftiger darzulegen, da unſre ganze bisherige Kritik der neuern Syſteme eine praktiſche Ausführung derſelben enthält. Wir betrachten die Philoſophie nur als einen Reflex des allgemeinen Kulturlebens der Menſchheit. Jedes philoſophiſche Syſtem ſucht die Stufe dieſes Kulturlebens, die es vorfindet, die Summe von Erfahrungen und Ideen, welche ſeine Zeit ihm entgegenbringt, in einem Syſteme zu fixiren. Dadurch erhebt es ſich allerdings über die früheren Syſteme, weil dieſen keine ſo reiche und durchgebildete Lebensanſchauung zu Gebote ſtand; allein es muß auch nothwendig einem neuen Syſteme Platz machen — nicht, weil die Idee des abſoluten Wiſſens einen ſolchen Fortſchritt mit ſich bringt, denn dieſe Idee bedingt vielmehr ein Stillſtehen, einen Abſchluß, da

jedes System ſich als abſolutes darſtellt — ſondern, weil die fortſchreitende Bewegung des Lebens auch die Wiſſenſchaft aus ihrer Abgeſchloſſenheit wieder herausreißt und zu immer neuen Verſuchen nöthigt, um den Reichthum der Erfahrung und die Breite des Lebens in eine gewiſſe Anzahl von Begriffen und Kategorien feſtzubannen, Verſuchen, die freilich insgeſammt fruchtlos bleiben müſſen, weil eben jene Fülle der Geſtalten, welche die Philoſophen gern in das Netz ihrer Syſteme einfangen möchten, unter ihren Händen quillt und wächſt und fort und fort die künſtlichen Bande ſprengt.

Daher wird auch, nach unſerer Anſicht, das Ende der Philoſophie nicht ein abſolutes System, ſondern vielmehr die Auflöſung aller Syſtematik des Wiſſens in eine dem Leben und ſeiner Bewegung ſich aufs Engſte anſchließende, vollkommen praktiſche Betrachtung der Dinge ſein. Doch auch dies Reſultat kann ſeine Ausführung und Beſtätigung erſt durch das Ganze unſerer Unterſuchungen erhalten.

Gegner und Anhänger Hegels.

Der Erfolg der Hegelschen Philosophie war kein so schneller und glänzender, als der des Identitätssystems. Sie bedurfte längerer Zeit, um die Aufmerksamkeit des wissenschaftlichen Publikums auf sich zu ziehen. Dagegen erlangte sie, einmal durchgedrungen, einen allgemeineren und dauernderen Einfluß, als alle frühere Systeme, mit einziger Ausnahme vielleicht des Kriticismus.

Die Philosophie Hegels bestach weder, wie die Schellingsche, das Gefühl und die Einbildungskraft, noch stützte sie sich, wie die Ichlehre Fichtes, auf einen idealen sittlichen Enthusiasmus; dagegen bewältigte sie die Geister durch einen Reichthum tiefer und erhabener Ideen, durch die Schärfe und Consequenz ihrer Dialektik, durch die bedeutenden und gewichtigen Resultate, welche die Anwendung ihrer Prinzipien auf die verschiedenen Wissenschaften, vorzüglich aber auf das praktische Leben in Aussicht zu stellen schien.

Zwar hatte schon Kant mit der Leuchte seiner Kritik alle Räume des Wissens erhellt, und, auf dem von ihm vorgezeichneten Pfade weiterschreitend, hatte Fichte die praktischen, Schelling die speculativen Theile der Philosophie zu vollenden gestrebt; allein jetzt sah man zum ersten Male alle Zweige menschlicher Erkenntniß in ein einziges organisches Ganzes gebracht, mit Hülfe einer ebenso geistreichen als, dem Anscheine nach, strengwissenschaftlichen Methode. Kein Theil

des Wissens, keine Frage des Lebens war hier unberücksichtigt geblieben; die höchsten Probleme der Moral, der Religion und der Politik schienen, ebenso wie die kleinsten Schattirungen des logischen Denkens, ihre Beachtung und Erklärung zu finden.

Man hat es als ein auszeichnendes Merkmal der Goetheschen Poesie gerühmt, daß alle Theile ihrer Schöpfungen mit der gleichen Sorgfalt ausgearbeitet sind; dieses Talent, welches stets von einem großen Geiste zeugt, war auch Hegel in hohem Grade eigen. Wenn bei Schelling einzelne geistreiche Ideen, wie Geistesblitze, aus der Fülle einer reichen und vielbeweglichen Einbildungskraft hervorströmen, so treten die Gedanken Hegels aus der Werkstatt seines Geistes durch das Glühfeuer des Gedankens entschlackt und gehärtet hervor und schließen sich, wie eherne Ringe, zu einer Kette zusammen.

Hegels Styl ist minder glänzend, als der Schellings, minder anregend, als der Fichtes; allein er ist gedrungen, prägnant, und selbst in den oft ungefügen Wendungen seiner Sprache liegt doch gewöhnlich ein bedeutender und treffender Sinn.

Lange Zeit betrachtete man die Hegelsche Philosophie als eine bloße neue Auflage der Schellingschen, und die Gegner der letztern, z. B. Weiller, Salat, Krug u. A., richteten ihre Angriffe auf beide zugleich. In der That bestand anfangs eine große Aehnlichkeit zwischen den Ansichten des Meisters und des Schülers, die sich auch in ihren gemeinschaftlichen Arbeiten, namentlich in dem von ihnen herausgegebenen „Kritischen Journal der Philosophie", vielfach kundgab.

Allein, je mehr sich der philosophische Grundgedanke bei Hegel entwickelte, desto unverkennbarer ward der Gegensatz zwischen seinem Prinzip und dem der Naturphilosophie. Die Entfrem-

dung, welche dadurch allmälig unter den beiden Philoſophen eintrat und welche durch äußere Verhältniſſe noch vermehrt ward, artete erſt in geheimen Neid, zuletzt in offene Feindſchaft aus. Hegel war nach Berlin berufen worden; Schelling lehrte zu München; der Einfluß beider Oertlichkeiten trug dazu bei, den Gegenſatz ihrer Richtungen noch ſchärfer herauszubilden; die alte Eiferſucht zwiſchen dem Norden und dem Süden Deutſchlands lebte wieder auf und gab dem Kampfe, der zwiſchen den beiden vornehmſten philoſophiſchen Schulen der Neuzeit entbrannte, eine umfaſſendere Bedeutung, indem jede derſelben ſich als die ausſchließliche Vertreterin des wahren Nationalgeiſtes anſah.

Auf dieſen Kampf der Schellingſchen und der Hegelſchen Philoſophie, der noch in der Gegenwart fortdauert, werden wir in einem ſpätern Kapitel zurückkommen, wo von dem Wiederauftreten Schellings ſelbſt die Rede ſein wird.

Im Uebrigen erfuhr die Hegelſche Philoſophie auch dann noch, als ihre Verſchiedenheit von dem Identitätsſyſtem ſchon mehr zu Tage gekommen war, doch ziemlich dieſelben Angriffe, welche ſchon das Letztere getroffen hatten, und welche, theils vom rein empiriſchen, theils vom Kantſchen Standpunkte ausgehend, gegen die dogmatiſche oder conſtructive Methode im Allgemeinen gerichtet waren. Unter den Gegnern dieſer Methode, welche vorzugsweiſe durch das Hegelſche Syſtem zu deren Bekämpfung angeregt wurden, ſind zu nennen: Carganico, Schubarth, Schmid, Schmidt, Gruppe, Beneke u. A. Sie alle warfen Hegel die Vermiſchung der Logik mit der Metaphyſik, des reflexiven Denkens mit der conſtruirenden Einbildungskraft vor.

Der gewandteſte und ſtärkſte unter dieſen Gegnern iſt Gruppe, welcher in einer Schrift unter dem Titel: „Antäus, ein Briefwechſel über ſpeculative Philoſophie in ihrem

Conflict mit Wiſſenſchaft und Sprache," das Grundprinzip der dialektiſchen Methode, die abſolute Realität der Begriffe, in ſehr ſcharfſinniger und gründlicher Weiſe bekämpft. Gruppe weiſt nach, wie dieſe Begriffe nach und nach aus den empiriſchen Vorſtellungen entſtanden ſind; daß ſie Nichts ſind, als Hülfsvorſtellungen oder Zeichen, deren ſich die Reflexion und die Sprache bedient, und daß ſie daher einer fortwährenden Umbildung und Berichtigung durch die Erfahrung und Beobachtung bedürfen. Gruppe ſieht in der Geſchichte der Philoſophie Nichts als eine Reihe von Irrthümern, verſchuldet durch die ſpeculative Methode, welche die Philoſophen an der Erfaſſung der einfachen Wahrheit verhindert und zu allerhand Verirrungen und Künſteleien verführt habe. Als die einzig richtige Methode des Forſchens und Erkennens betrachtet Gruppe die empiriſche Methode, wie ſie ſchon von Baco aufgeſtellt und ſeitdem mit den glücklichſten Erfolgen in den Naturwiſſenſchaften gebraucht worden ſei. Dieſe Methode will Gruppe auf alle Theile der Wiſſenſchaft angewandt und überall an die Stelle metaphyſiſcher Träumereien geſetzt wiſſen. Doch hat er dieſen Gedanken nicht weiter ausgeführt, ſondern ſich auf einzelne Andeutungen über die Behandlung phyſikaliſcher und pſychologiſcher Probleme nach dieſer Methode beſchränkt.

Ausführlicher hat dieſe empiriſche Methode Beneke entwickelt und ihre Anwendung, namentlich auf die Pſychologie und die praktiſchen Wiſſenſchaften, Rechtsphiloſophie, Erziehungslehre u. ſ. w. verſucht. Neuerdings hat er auch ein Syſtem der Metaphyſik und der Religionsphiloſophie vom empiriſchen Standpunkte aus geſchrieben.

Der erſte Gegenſtand unſerer Betrachtung, ſagt Beneke, iſt nothwendig unſere eigne Seele oder unſer Bewußtſein mit ſeinen Empfindungen, Vorſtellungen, Gedanken und Willensrichtungen, mit dem ganzen wunderbaren Spiele von

Action und Reaction, von Verbindung und Trennung, durch welches die unendliche Masse einfacher Eindrücke oder Ideen — der Grundstoff aller unserer Bewußtseinshandlungen — sich zu bestimmten Gedanken oder Entschließungen formt und entwickelt. Die Allgemeinbegriffe, welche uns als Prinzipien beim Erkennen wie beim Handeln dienen, erklärt Beneke aus den Spuren, welche die einfachen Ideen oder Empfindungen in unserer Seele zurücklassen, durch das Zusammentreffen, die Verbindung oder den Kampf mehrerer solcher Eindrücke u. s. w. Diese von Beneke angestellte Analyse des Bewußtseins ist äußerst gründlich und scharfsinnig; nur fehlt es ihm an einer leitenden Idee, um in die Mannigfaltigkeit der Bewußtseinshandlungen eine Einheit zu bringen, um ihre Stellung zu einander und zu dem eigentlichen Wesen des Bewußtseins nachzuweisen; überhaupt läßt er dies Wesen des Bewußtseins, dessen Selbstthätigkeit und Entwicklungsfähigkeit zu sehr unter der Macht der äußern Eindrücke verschwinden.

Eine andere Reihe von Philosophen suchte selbstständige Systeme zu begründen, bald gleichfalls auf empirischem, bald auf eklektischem Wege, doch ohne zu einer besondern geschichtlichen Bedeutung zu gelangen. Dahin gehören Tiefstrunk, Suabedissen, Ritter, Dorguth, Petöcz, Weinholtz u. A.

Die Vorwürfe, welche der Hegelschen Philosophie in Bezug auf ihre Methode gemacht wurden, waren indessen nur von untergeordneter Bedeutung im Vergleich zu den heftigen Angriffen, welche man gegen ihre Resultate richtete. Die Theologen warfen Hegel vor, daß er die Unsterblichkeit der Seele und die Persönlichkeit Gottes geleugnet habe; die Moralisten glaubten in seiner Lehre und namentlich in dem vielbesprochenen Grundsatze derselben: „Was wirklich ist, ist vernünftig," eine Aufhebung des Unterschieds zwischen Gutem und Bösem zu entdecken; seine politischen Ansichten end-

bie andere war ein Kleid von Leinwand, um barin bie Leichname ber Verstorbenen zu begraben.

Die Verfertigung ber Zeuge hatte man einigen Familien zu Ordensmeu übergeben; allein bie Unzufriedenheit, mit welcher bie Zeuge über bie Grenzen ausgeführt wurden, machte bie Einrichtung bieser Fabrikation wieder rückgängig, und es wurden Verordnungen, und wieder Verordnungen, bis es endlich gelungen ist, bie Ausfuhr ber Zeuge, welche bie Bestimmung haben, bie Blöße ber Menschen zu bedecken, zu verhindern.

Nach einer Verordnung vom Jahre 1806 erlaubte man bie Ausfuhr ber Zeuge, welche bie Bestimmung hatten, zu Kleidungsstücken für Leute, welche in Bergwerken arbeiten, verwendet zu werden, und zwar in ber Art, baß ber Zeug nur mit einer Farbe, welche bie Bestimmung ber Kleidung anzeigte, gefärbt, und nicht gebleicht werden sollte. Es sollte ferner ber Zeug nicht über 6 Ellen lang, und nicht über 3 Ellen breit sein, und bie Ausfuhr sollte nur an gewissen Orten und zu gewissen Zeiten geschehen. Diese Verordnung ist aber nicht in Uebung gekommen, weil bie Schleichhandler bie Farbe, in welcher sich ber Zeug befand, leicht abwaschen, und ihn dann wieder als Leinwand verkaufen konnten.

Es ist noch immer eine Frage, ob es nicht besser wäre, bie Ausfuhr ber Leinwand ganz zu verbieten, und bie Verfertigung solcher Leinwand, wie sie unsere Bauern machen, zu begünstigen.

Namen des jungen Deutſchlands bekannte litterariſche Richtung den erſten Anlaß, deren revolutionäre Moral- und Socialtheorien man zum großen Theil auf Rechnung Hegelſcher Lehren ſchrieb. Zwar ſtanden die hauptſächlichſten Grundſätze, welche dieſe junge Litteratur in ihren Schriften proclamirte, — die Abſchaffung der Ehe und der Kultus der freien Liebe, die Emancipation der Frauen und die Rehabilitation des Fleiſches — mit den klarſten und unzweideutigſten Ausſprüchen Hegels in directem Widerſpruch; auch ließ ſich nur ein ſehr ſchwacher und unſicherer perſönlicher Zuſammenhang zwiſchen der Hegelſchen Schule und einigen unter den Schriftſtellern, die man zu dem jungen Deutſchland zählte, nachweiſen, während die meiſten und bedeutendſten derſelben, namentlich Laube, Gutzkow, Wienbarg und vor Allen Heine ſelbſt, den man als das Haupt dieſer Richtung betrachtete, anerkanntermaßen durch ganz andere Einflüſſe, durch Goethe, Heinſius, zum Theil auch durch Philoſophen aus der Schellingſchen Schule, z. B. Schleiermacher, zu jenen Neuerungen angeleitet worden waren; indeſſen ließ ſich allerdings nicht leugnen, daß die allgemeine Grundidee, aus welcher alle jene Lehren des jungen Deutſchlands hervorgingen, die Idee nämlich, daß das Natürliche das allein Richtige und Vernünftige ſei, mit dem Prinzip der Hegelſchen Philoſophie, welches alles Wirkliche für vernünftig erklärte, bei einer oberflächlichen Auffaſſung dieſes letzteren Satzes wohl in Verbindung gebracht werden konnte. Ebenſo nahe lag eine Misdeutung der Hegelſchen Anſicht von der Einheit des göttlichen und des menſchlichen Weſens, in dem Sinne, als ob dadurch jede Aeußerung des menſchlichen Geiſtes, alſo auch jeder blos ſinnliche Trieb, als etwas Göttliches, folglich Berechtigtes anerkannt und gewiſſermaßen geheiligt ſei. Endlich aber trat auch noch die Hegelſche Philoſophie mit dem

jungen Deutſchland in der Oppoſition gegen den ſtarren Autoritätsglauben und gegen jede Art von Unfreiheit im Religiöſen wie im Sittlichen und Politiſchen zuſammen, und ſchon dies reichte hin, um dieſe Philoſophie in den Augen Derer, welche gewohnt ſind, eine Lehre mehr nach einzelnen, oft unverſtandnen Sätzen, als nach ihrem Geiſte zu beurtheilen, auf eine Linie mit der jungen Litteratur zu ſtellen, ſo verſchieden auch Beide in ihrer eigentlichen Tendenz waren.

Genug, die Hegelſche Philoſophie ward für die Irrlehre der jungen Litteratur verantwortlich gemacht, und namentlich war es W. Menzel, welcher ſie, auf dieſen Anlaß hin, der Immoralität, des Atheismus, der Vergötterung des Individuums und ſeiner ſinnlichen Triebe beſchuldigte. Später ward dieſe Beſchuldigung erneuert bei Gelegenheit des Streites, welcher ſich über die Angelegenheit des Erzbiſchofs von Köln zwiſchen dem Hiſtoriker Leo und der jüngern Partei der Hegelianer entſpann.

Die Politik Hegels war längere Zeit von der liberalen Partei als unfreiſinnig und allzuſehr dem Beſtehenden huldigend verſchrien worden; dafür hatte ſie ſich des Schutzes und der beſondern Begünſtigung von Seiten der preußiſchen Regierung zu erfreuen und galt für durchaus conſervativ, wenn ſchon mit etwas liberalem Anſtrich. Jetzt ward ſie plötzlich von einem ihrer Gegner, Schubarth, als revolutionär und mit dem Geiſte des preußiſchen Staates unverträglich denuncirt, unter namentlicher Bezugnahme auf die Stelle der Rechtsphiloſophie, worin Hegel die Anſicht ausſpricht, daß auf die Perſönlichkeit des Monarchen in einem wohl eingerichteten Staate Nichts ankomme, daß es dazu nur eines Menſchen bedürfe, welcher Ja! ſagen und den Punkt übers i machen könne.

Dieſe Verdächtigung, welche von der reactionären Partei

in Preußen mit Freude aufgenommen und nach Kräften unterstützt wurde, blieb nicht ohne Folgen für die äußere Stellung der Hegelschen Schule in diesem Staate. Die frühere Gunst ward ihr entzogen; wenn vormals ihre Anhänger überall bei der Besetzung von Lehrstühlen und selbst von Staatsämtern bevorzugt worden waren, so sah sie sich jetzt mit einer gänzlichen Ausschließung bedroht, und nur der Eifer ihres bedeutendsten Gönners, des Ministers v. Altenstein, vermochte noch eine Zeit lang die über sie hereinbrechende Gefahr abzuhalten.

Wir müssen jetzt sehen, wie sich diese Schule in sich selbst, bei ihrer weiteren Entwicklung und Ausbreitung, gestaltete, welchen Einfluß sie auf die verschiedenen Wissenschaften und auf die allgemeine Bildung ihrer Zeit gewann.

Bis zu dem Tode des Meisters bildeten dessen Anhänger eine ziemlich compacte und in sich einige Partei. Zwar tauchten schon bei Lebzeiten Hegels einzelne Meinungsverschiedenheiten über Methode und Endresultat seiner Philosophie unter seinen Schülern auf, und einer der bedeutenderen darunter, C. H. Weiße, wagte bereits von der Nothwendigkeit einer Fortbildung der Logik zu sprechen; allein die persönliche Autorität des Lehrers ließ doch größere Spaltungen nicht entstehen. Nach dessen Tode brachen diese aber um so unaufhaltsamer hervor. Es erhob sich ein lebhafter Streit über die Frage, ob das von Hegel aufgestellte System einer weitern Entwicklung und Vervollkommnung fähig sei, oder ob es gerade in der Gestalt, in welcher er es seinen Schülern überliefert habe, von diesen festgehalten werden müsse. Auch jetzt war es wieder hauptsächlich Weiße, welcher die Nothwendigkeit eines Fortschritts über die von Hegel dem philosophirenden Geiste gesteckten Grenzen behauptete, zugleich jedoch erklärte, daß jeder derartige Versuch einer Weiterführung

der Philoſophie nur auf der von Hegel gelegten Baſis ſtattfinden könne.

In dieſer Anſicht, daß nämlich die dialektiſche Methode Hegels noch nicht die volle Wahrheit zu gewähren vermöge, daß das Weſen Gottes und die Schöpfung der Welt ſich nicht aus einer bloßen Selbſtentwicklung des Begriffs erklären laſſe, ſondern daß es vielmehr dazu einer poſitiven Anſchauung, der Annahme eines perſönlichen Elementes in Gott bedürfe, in dieſer Anſicht traf Weiße mit mehreren andern Philoſophen zuſammen, und ſo bildete ſich eine Art von Partei oder Schule, welche man bald, wegen ihrer theilweiſen Anknüpfung an Hegel, die neuhegelſche, bald, nach ihrer Verwandtſchaft mit den Ideen Schellings aus deſſen ſpäterer Periode, die neuſchellingſche genannt hat. Dieſer Richtung gehören an, außer Weiße, der jüngere Fichte, Sohn des J. G. Fichte, Braniß und Fiſcher.

J. H. Fichte hatte ſich ohngefähr in derſelben Zeit, wie Weiße, und faſt in demſelben Sinne über die Unzulänglichkeit der Hegelſchen Methode ausgeſprochen in ſeiner „Charakteriſtik der neuern Philoſophie.“ Er kommt mit Weiße inſofern überein, als Beide die Kategorien Hegels für etwas blos Formales, zur vollen Erkenntniß des Abſoluten Unzureichendes halten. Indeſſen legt Weiße den Kategorien doch noch einen höhern Werth bei, als Fichte. Weiſe ſieht nämlich in den Kategorien zwar nicht die wahre Erkenntniß des Abſoluten oder Gottes ſelbſt, aber doch die nothwendigen Vorbereitungsſtufen zu dieſer Erkenntniß; Fichte dagegen betrachtet dieſelben als blos zufällige und unvollkommene Formen unſerer Reflexion, von denen ſich unſer Denken befreien müſſe, bevor es ſich zu der Anſchauung des wahrhaft Realen erheben könne. Die Kategorienlehre Weißes hat daher noch große Aehnlichkeit mit der Logik Hegels, nur mit dem Unterſchied,

daß dieſelbe bei Weiße kein integrirender Theil des Syſtems, ſondern eine bloße Vorbereitungswiſſenſchaft, eine Art von Fundamentalphiloſophie iſt, während ſich Fichte in der Behandlung der Kategorien mehr der von Hegel in der Phänomenologie angewendeten Methode, theilweiſe auch der, auf Herſtellung eines rein idealen Denkens ausgehenden Bewußtſeinsanalyſe der Wiſſenſchaftslehre nähert.

Dieſe Verſchiedenheit in der Methode beider Philoſophen erklärt ſich daraus, daß Weiße aus der Schule Hegels hervorgegangen iſt, während Fichte ſeine philoſophiſche Bildung mehr auf dem Wege einer geſchichtlichen Vergleichung der verſchiedenen Syſteme, namentlich der Ideen ſeines Vaters mit denen Schellings und Hegels, empfangen hat.

Was die metaphyſiſchen Anſichten dieſer beiden Philoſophen betrifft, ſo ſtimmen dieſe, wie ſchon geſagt, im Weſentlichen mit den von Schelling namentlich in ſeiner Schrift über die Freiheit entwickelten überein. Auch ſie ſetzen an die Stelle des erſt im Verlaufe eines langen Entwicklungsproceſſes zum wirklichen Daſein und Bewußtſein ſeiner ſelbſt gelangenden Abſoluten, wie es die Hegelſche Philoſophie aufſtellt, ein an ſich ſelbſt, nicht blos in der Welt oder den einzelnen menſchlichen Geiſtern mit Perſönlichkeit und Freiheit exiſtirendes Weſen, ein Subject. Die Welt iſt ſomit nicht eine nothwendige Erſcheinung, gleichſam eine Verwirklichung Gottes, ſondern ein Product ſeines freiſchöpferiſchen, wenn ſchon natürlich nach feſten, organiſchen Geſetzen wirkenden Willens; der Menſch ſteht zwiſchen Gott und der Natur mitten inne, inſofern er ſich entweder zu dem reinen Weſen Gottes erheben und mit ihm gleichſam verſchmelzen oder aber ſich an die Natur, die Materie hingeben kann. Auf jener Vereinigung, auf der Durchdringung des menſchlichen mit dem

göttlichen Geiſte beruht die Perſönlichkeit und die moraliſche Würde des Menſchen; vermöge ihrer iſt er unſterblich.

Dieſer Grundgedanke von der perſönlichen Exiſtenz Gottes, als eines der Welt zwar immanenten, aber doch auch transſcendenten Weſens, iſt beiden Philoſophen gemeinſchaftlich und wird von ihnen ſowohl dem Pantheismus Hegels, welcher nur eine Immanenz Gottes in der Welt kenne, d. h. Gottes Perſönlichkeit nicht von der Bethätigung derſelben in der Welt zu trennen wiſſe, als auch dem abſtracten Deismus, der an der Exiſtenz Gottes über der Welt einſeitig feſthalte, als der wahre Theismus entgegengeſtellt. Doch hat Fichte dieſe Idee des perſönlichen Gottes in mehr idealiſtiſcher Weiſe aufgefaßt, indem er das Weſen der göttlichen Perſönlichkeit als ein rein geiſtiges, als Denken, Erkennen, daher die Dinge als Gedanken Gottes betrachtet und ſomit die ganze Welt, faſt in Leibnitziſcher Weiſe, für einen Organismus von Seelen oder Monaden erklärt, d. h. von Kräften, deren jede eine beſtimmte Zweckthätigkeit entwickelt, während Weiße ſich enger an die von Schelling aufgeſtellte Anſicht hinſichtlich der Natur in Gott anſchließt. Weiße hat ſeine Ideen hauptſächlich in ſeiner „Metaphyſik", Fichte in ſeiner „Ontologie" und in der ſchon angeführten „Charakteriſtik" niedergelegt. Ueber die Stellung ihrer beiderſeitigen Anſichten zu einander und zu Schelling hat ſich ganz neuerdings Weiße ausführlicher verbreitet in einer Schrift, welche den Titel führt: „Das philoſophiſche Problem der Gegenwart".

Aehnliche Anſichten, wie die der beiden ſo eben Genannten, ſtellten auf: Fiſcher, in ſeinem „Abriß der Metaphyſik", und Braniß, in ſeinem „Syſtem der Metaphyſik".

Fiſcher betrachtet ebenfalls das Abſolute als ein perſönliches Weſen, welches durch einen freien Willensact die

Welt geſchaffen habe; allein zu gleicher Zeit nimmt er einen gewiſſen organiſchen Zuſammenhang und Fortgang unter den verſchiedenen Theilen der Welt an, nähert ſich alſo von dieſer Seite der Anſicht Hegels.

Braniß legt, ähnlich wie Fichte, der Philoſophie eine Art von Logik oder Dialektik zu Grunde; als das Weſen des Abſoluten betrachtet er nicht das reine Sein, ſondern die reine Thätigkeit, welche erſt das Sein oder die Exiſtenz hervorbringe. Er nimmt drei Momente im Abſoluten an; zuerſt, ſagt er, iſt das Abſolute reine Thätigkeit; ſodann giebt es ſich Exiſtenz; das Dritte endlich iſt das Selbſtbewußtſein oder die Perſönlichkeit; das Abſolute oder Gott iſt alſo dreieinig. Die Welt iſt eine freie Schöpfung Gottes.

In gewiſſer Weiſe gehört dieſer Richtung auch Hubert Beckers an, welcher ſich gleichfalls zu den neueren Schellingſchen Anſichten bekennt und dieſelben namentlich in dem oben erwähnten Streite über die Unſterblichkeit vertreten hat.

Nach dieſem Abfall der neuhegelſchen Fraction, und bei den Angriffen, die von allen Seiten auf das Syſtem Hegels gemacht wurden, hielt es die dieſem Syſteme treu gebliebene Partei für nothwendig, ſich gleichſam von Neuem zu conſtituiren und zu dieſem Zwecke ein förmliches Programm zu erlaſſen. Gabler, der Nachfolger Hegels auf deſſen Lehrſtuhl zu Berlin, erklärte in ſeiner Antrittsrede, im Namen der ganzen Schule, daß ſie die Grundſätze ihres Meiſters fortwährend als Ausgangspunkt und oberſte Autorität in allen Fragen der Philoſophie betrachte und einen Fortgang über dieſelben hinaus für ebenſo unnöthig, als unmöglich halte. Zugleich vertheidigte er dieſe Grundſätze gegen die wider dieſelben erhobenen Beſchuldigungen

und Verdächtigungen, und ſuchte nachzuweiſen, daß die Hegelſche Philoſophie, weit entfernt, auf Neuerungen im Staate und in der Kirche auszugehen, nichts Anderes im Auge habe, als die Erhaltung und Befeſtigung des Beſtehenden durch Darlegung ſeiner Uebereinſtimmung mit den wahren Prinzipien der Vernunft.

Allein die Einheit und Untheilbarkeit der Hegelſchen Schule, welche man auf dieſe Weiſe wieder hergeſtellt glaubte, war nur von kurzer Dauer. Stärkere Spaltungen, als die vorhergegangenen, riſſen von Neuem ein und erweiterten ſich mehr und mehr, bis endlich eine gänzliche Trennung der Schule in zwei völlig geſchiedene und feindliche Heerlager erfolgte.

Der Keim zu dieſen Spaltungen lag allerdings in dem Hegelſchen Syſteme ſelbſt. Daſſelbe enthielt, wie wir geſehen haben, zwei durchaus entgegengeſetzte Prinzipien in ſich, ein Prinzip der Bewegung und ein Prinzip der Stabilität. Dem Genie und der perſönlichen Autorität Hegels mochte es gelingen, dieſen Widerſpruch entgegengeſetzter Richtungen in ſeinen Anſichten auszugleichen oder doch zu verſtecken und ſich gleichſam ſchwebend über beiden zu erhalten. Jetzt aber, wo dieſes perſönliche Moment der Vermittlung fehlte, wo es darauf ankam, ein feſtes Prinzip für den Ausbau des Syſtems und für die Erklärung der Schriften Hegels ſelbſt aufzuſtellen, jetzt mußten nothwendig jene inneren Gegenſätze zum Vorſchein kommen und ihr Recht behaupten.

Am Erſten machte ſich dieſer Gegenſatz der Grundanſichten in der Schule Hegels auf dem Gebiet religiöſer Fragen bemerkbar. Schon in dem Streite über die Unſterblichkeit der Seele und die Perſönlichkeit Gottes hatte einer der Schüler Hegels, Göſchel, die Ausſprüche des Meiſters in einer Weiſe gedeutet, welche ſich der orthodoxen Anſicht allzuſehr

zu nähern ſchien, um für völlig übereinſtimmend mit dem Geiſte der Hegelſchen Lehre gelten zu können. Entſchiedener jedoch und unheilbarer ward die Trennung der Schule in zwei feindliche Parteien, eine Partei des Fortſchritts und eine conſervative oder orthodoxe Partei, durch das berühmte Werk von Strauß, von welchem wir weiter unten ausführlicher zu ſprechen haben werden.

Man hat die Richtungen und Schattirungen, welche innerhalb der Hegelſchen Schule hervorgetreten ſind, auf verſchiedene Weiſe klaſſificirt. Strauß unterſcheidet zwiſchen einer Rechten, einer Linken und einem Centrum, nach Analogie der bekannten politiſchen Parteinamen. Zu der Rechten zählt er alle Die, welche nicht von der reinen Speculation, ſondern von irgend welchem poſitiven oder hiſtoriſchen Factum, mit einem Worte, vom Glauben ausgehen. Die äußerſte Rechte bildet Göſchel, der mehr Myſtiker, als Philoſoph iſt; gemäßigter iſt Bauer; Gabler ſteht auf dem Uebergange von der Rechten zum Centrum. Als Haupt des Centrums wird Roſenkranz aufgeführt, welcher das hiſtoriſche Factum mit der Idee, den poſitiven Glauben mit der Speculation zu verſöhnen trachte. Zur Linken endlich rechnet Strauß ſich ſelbſt und alle Die, welche gleich ihm, dem Prinzip der Bewegung und des Fortſchritts huldigen.

Eine andere Eintheilung hat Bayrhoffer in ſeinem Buch: „Idee und Geſchichte der Philoſophie" vorgeſchlagen. Er unterſcheidet zwiſchen der negativen und der poſitiven Richtung und den wahren Vertretern der Speculation, welche die rechte Mitte zwiſchen den beiden Extremen halten. Die negative oder kritiſche Richtung vertritt den Fortſchritt, die Bewegung, das rationelle Prinzip, allein ſie führt auch zum Skepticismus und zur Immoralität. Als Anhänger dieſer Richtung nennt Bayrhoffer: Strauß, Vatke und Richter;

dieſelben negativen und deſtructiven Tendenzen findet er im jungen Deutſchland. Die andere Seite, welche ihren Stützpunkt mehr im Glauben und im Gefühl, als in der Speculation ſucht, zählt unter ihren Gliedern: Göſchel, Bauer, Erdmann, Leo und Billroth; dieſe Philoſophen nähern ſich insgeſammt mehr oder weniger dem Myſticismus und der Philoſophie Schellings in ihrem neuern Stadium. Diejenigen endlich, welche die Ideen der Religion, der Moral und der Politik von einem wahrhaft ſpeculativen und über dem beiden vorgenannten Extremen erhabenen Standpunkte aus entwickeln, ſind: Gabler, Daub, Marheineke, Gans, Hinrichs, Henning, Hotho, Kapp, Michelet, Feuerbach, Roſenkranz, Schaller, Echtermeyer, Ruge, Bieſe, Matthias, Schmidt, Fränkel, Förſter, Schulze u. ſ. w. Bayrhoffer ſelbſt ſchlägt ſich zu dieſer Partei.

Dieſe letztere Eintheilung der Hegelſchen Schule ſcheint uns nicht ganz genau, namentlich in Bezug auf die Abtheilung, welche Bayrhoffer die rechte Mitte nennt, denn von den Männern, welche Bayrhoffer dieſer Partei zuzählt, gehört ein großer Theil einer der beiden andern Seiten an. So z. B. waren Ruge, Echtermeyer, Feuerbach jederzeit mehr Anhänger der Bewegung, als der Vermittlung, während andererſeits Gabler unbedingt der ſtabilen Anſicht huldigt.

Eine dritte Unterſcheidung endlich, und vielleicht die wichtigſte in Bezug auf die Stellung der Hegelſchen Schule zur Gegenwart, läßt ſich machen zwiſchen den älteren oder, wie man ſie auch wohl nennen kann, orthodoxen Anhängern Hegels, und einer jüngern Partei, welche zwar ebenfalls ſich zur Schule Hegels bekennt und ihre philoſophiſche Bildung mehr oder weniger aus deſſen Ideen geſchöpft hat, auch zum großen Theil ſich noch der Terminologie Hegels be-

dient, welche aber doch keine Scheu trägt, sich überall da von den Ansichten Hegels zu trennen, wo diese mit den neueren Ideen, welche unterdeß im Politischen wie im Religiösen Geltung erlangt haben, oder überhaupt mit dem Prinzip des Fortschritts in Widerspruch zu stehen scheint. Man hat dieser Partei den Namen der junghegelschen gegeben; ihre Gegner haben sich wohl auch der verächtlichen Bezeichnungen: Hegelingen, Hegeliten u. s. w. bedient.

Die orthodoxe Partei besteht fast ausschließlich aus unmittelbaren Schülern Hegels und hat ihren Hauptsitz in Berlin. Sie beschäftigt sich vorzugsweise mit der Erklärung und Ausbildung der Hegelschen Lehre im Einzelnen, sowie mit deren Vertheidigung sowohl gegen die jüngere Partei, als auch gegen die strengen Anhänger des positiven Glaubens. Es sind dies gleichsam die Priester oder Eingeweihten, welche die Mysterien ihres Gottes hüten. Von ihnen geht die Sammlung und Herausgabe der Werke Hegels aus — ein schönes Denkmal, welches die Dankbarkeit der Schüler dem Andenken des Meisters errichtet! — und die Sorgfalt, womit sie die schwierige Aufgabe gelöst haben, bezeugt ihre treue Anhänglichkeit an den Verstorbenen. Die vornehmsten Mitglieder dieser Partei sind: Gabler, Marheineke, Hotho, Förster, Henning, Michelet, J. Schulze, Werder, welche sämmtlich in Berlin leben; ferner Hinrichs und Schaller in Halle und Rosenkranz in Königsberg. Auch der Jurist Gans und der Theologe Daub, Beide nicht mehr unter den Lebenden, gehörten zu den treusten Schülern Hegels. Das Organ der orthodoxen Partei oder der sogenannten Althegelianer sind die „Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik," welche im Jahr 1827 von Hegel und Gans gestiftet wurden.

Die andere Partei fand ihren Vereinigungspunkt vor-

nehmlich in den, 1838 von Ruge und Echtermeyer begründeten „Halliſchen Jahrbüchern für deutſche Wiſſenſchaft und Kunſt," welche i. J. 1841, genöthigt aus Preußen nach Sachſen zu fliehen, den Namen: „Deutſche Jahrbücher" annahmen, jedoch auch unter dieſem Namen nur kurze Zeit fortlebten, indem ſie zu Anfang des Jahres 1843 von der ſächſiſchen Regierung unterdrückt wurden. Anfangs beſchränkte ſich die Aufgabe, welche dieſe Jahrbücher ſich ſtellten, darauf, die Wiſſenſchaft mit dem Leben zu vermitteln, die abſtracten Prinzipien der Philoſophie durch ihre Anwendung auf Stoffe der Zeit zu beleben und gleichſam flüſſig zu machen, umgekehrt aber das Leben, die empiriſchen Wiſſenſchaften, die Litteratur und die Gelehrſamkeit durch dieſe Berührung mit den philoſophiſchen Ideen zu vergeiſtigen, ſie unter einem freieren und höheren Geſichtspunkte zu behandeln. Daher ſchloſſen ſich ihnen alle Die an, welche eine ſolche Durchdringung der Speculation mit den empiriſchen Wiſſenſchaften und mit der Bewegung der Litteratur für ein Zeitbedürfniß erkannten, darunter ſelbſt Viele von Denen, welche im Uebrigen ſtrengeren philoſophiſchen Anſichten huldigten, als die Herausgeber der Jahrbücher und die Mehrzahl ihrer Partei. Neben Strauß, Vatke, Viſcher ſah man Roſenkranz, Schaller, Bayrhoffer. Allein, wie ſich das Prinzip der Jahrbücher mehr und mehr entwickelte, trat auch das kritiſche, negative Element immer ſtärker hervor. Die Männer der gemäßigten Anſicht zogen ſich allmälig davon zurück, und ſelbſt die am Weiteſten Vorgeſchrittenen wurden durch neue, noch weiter gehende Richtungen verdrängt; Strauß mußte Feuerbach, Feuerbach B. Bauer den Platz räumen. Zugleich richtete ſich die kritiſche Tendenz der Jahrbücher immer ausſchließlicher auf Gegenſtände der Religion und der Politik und langte hier,

von Consequenz zu Consequenz fortschreitend, zuletzt bei ihrem Endresultate an, welches kein andres war, als die Auflösung der christlichen und überhaupt aller Religion in Philosophie, des Staats in absolute Demokratie. Auf diese neueste Phase der jüngeren Hegelschen Partei werden wir zurückkommen bei der Betrachtung der Resultate, welche aus der Anwendung der Hegelschen Philosophie auf die Religion und die Politik hervorgegangen sind.

Für jetzt müssen wir, nachdem wir im Allgemeinen die Hauptrichtungen der Hegelschen Schule charakterisirt haben, noch einen Blick auf einige der hervorstechendsten Persönlichkeiten in derselben und deren Bestrebungen für die Ausbildung der verschiedenen Theile des Systems werfen.

Unter Denen, welche vorzugsweise das logische Prinzip und die Methode der Hegelschen Philosophie zu begründen oder zu entwickeln versuchten, sind vor Allen zu nennen: Gabler, welcher noch ganz neuerdings ein Buch unter dem Titel „Die Hegelsche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung" geschrieben hat, worin er die Hegelsche Logik gegen die ihr gemachten Vorwürfe vertheidigt, dabei aber von der ursprünglichen Auffassung derselben, wie sie Hegel selbst gegeben, insofern abweicht, als er das logische Denken nicht sowohl als ein seinen Inhalt völlig frei, durch einen Act der Selbstentwicklung, aus sich erzeugendes, sondern vielmehr als eine Formthätigkeit betrachtet, welche einen schon seienden und gegebenen, nur nicht bloß äußerlich, in der Natur oder in einem geschichtlichen Factum, sondern innerlich, für die innere Erfahrung, im Wesen des endlichen Geistes selbst und seiner Vernunft gegebenen Inhalt annehme und erkenne. Ferner gehört hierher: Hinrichs, dessen Buch: „Die Genesis des Wissens" ein Versuch ist, die von Hegel in der Phänomenologie und der

Logik aufgestellten Grundsätze weiter zu entwickeln; Göschel, welcher eine Apologie des Hegelschen Systems unter dem Titel: „Der Monismus des Gedankens" geschrieben hat, dabei jedoch noch stärker, als Gabler, nach der rechten Seite hin ausweicht; sodann Schaller, welcher gleichfalls das Prinzip der Hegelschen Lehre in seiner Schrift: „Die Philosophie unserer Zeit," namentlich gegen die neuhegelsche Schule und Schelling vertheidigt hat. Auch Bayrhoffer, Werder und, in mehr populärer Weise, Mager haben über die Hegelsche Methode geschrieben.

Die Naturphilosophie Hegels war lange Zeit in Vergessenheit gerathen. Hegel selbst war durch die praktischen Theile seines Systems, die er mit offenbarer Vorliebe behandelte, zu sehr in Anspruch genommen, um seine naturphilosophischen Ideen ins Einzelne auszuarbeiten. Erst neuerdings ist auch dieser Theil des Systems ausführlicher, in einem besondern Werke, von Bayrhoffer behandelt worden.

Die Psychologie und Anthropologie haben ihre Bearbeiter gefunden in Rosenkranz, Michelet und Daub, von denen namentlich der Letztgenannte in seinen, nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen die Anthropologie auf eine sehr geistvolle Weise, doch mit strenger Anknüpfung an die Sätze der Hegelschen Encyclopädie, behandelt hat.

Michelet hat auch über die Moral geschrieben.

Die Ideen Hegels über das Recht, den Staat, die Geschichte, die Kunst und die Religion sind Gegenstand einer großen Menge gründlicher und geistreicher Werke von Seiten seiner Schüler geworden. Wir müssen hier zuerst von Gans sprechen, dessen frühzeitiger Tod eine fühlbare Lücke nicht allein in den Reihen der Schule, sondern

auch auf dem Gebiete der Litteratur und in den geſelligen Cirkeln Berlins hervorgebracht hat, wo er ebenſo, wie in der Wiſſenſchaft, durch die Gewandtheit und das Feuer ſeines Geiſtes glänzte. Gans war einer von den begabten Menſchen, welche durch die Beweglichkeit ihres Geiſtes und ihrer Einbildungskraft Alles ſich zu eigen zu machen verſtehen. Gründlich vertraut mit den Speculationen der Philoſophie und namentlich des Hegelſchen Syſtems, zugleich aber auch mit allen Bewegungen der Litteratur und der allgemeinen Bildung der Gegenwart, wußte Gans Beides auf das Glücklichſte in ſeinen Schriften wie in ſeinen Vorträgen zu vereinigen. Sein Hauptwerk iſt: „Das Erbrecht in weltgeſchichtlicher Entwicklung," ein Verſuch, die Grundſätze des Rechts, insbeſondere des Erbrechts, in ihrer geſchichtlichen Entwicklung und in ihrer Wechſelwirkung mit den politiſchen Einrichtungen, den Sitten und dem ganzen ſocialen Zuſtande der verſchiedenſten Völker zu verfolgen. Dieſes Werk, reich an Gelehrſamkeit und tiefen geſchichtsphiloſophiſchen Blicken, läßt uns ſehr beklagen, daß es Gans nicht vergönnt geweſen iſt, eine allgemeine Geſchichte des Rechts von ähnlichem Standpunkte aus zu bearbeiten. Zwar hieß es, unter ſeinen nachgelaſſenen Papieren habe ſich der Entwurf eines ſolchen Werks gefunden, allein bis jetzt iſt wenigſtens eine öffentliche Mittheilung deſſelben nicht erfolgt. Auch die politiſche Geſchichte hat Gans nicht allein in ſeinen Vorträgen, ſondern auch in Schriften behandelt, z. B. in einer Abhandlung über die Urſachen und den Verlauf der franzöſiſchen Revolution, ſowie in einer andern über die Geſchichte der letzten funfzig Jahre. Seine politiſchen Ideen, welche er an mehrern Stellen ſeiner Schriften, z. B. in ſeinen „Briefen über Paris," ſeinen „Rückblicken auf Perſonen und Zuſtände," in der Vorrede zu Hegels Rechtsphiloſophie u. ſ. w. niedergelegt hat, ſtim-

men zwar im Wesentlichen mit denen seines Lehrers überein; indeß war Gans, seinem ganzen Charakter nach, für die Bewegung der neueren Ideen und namentlich der von Frankreich ausgehenden empfänglicher, als der ängstliche und Alles sorgfältig abwägende Hegel. Mit Begeisterung begrüßte Gans die Revolution von 1830, und diese Sympathien, sowie die scharfe Kritik, die er nicht selten gegen die preußischen Zustände übte, zogen ihm von Seiten der Regierung eine strenge Ueberwachung und sogar ein zeitweiliges Verbot seiner Vorlesungen zu.

Die Geschichtsphilosophie Hegels ward weiter ausgeführt von Kapp, Rebenstein, Cieszkowsky u. A. Rosenkranz hat einen interessanten Abriß von der Entwicklung der Geschichtsphilosophie in Deutschland gegeben.

Mit besonderm Eifer hat sich die Hegelsche Schule der Geschichte der Philosophie angenommen, und wir verdanken derselben mehrere schätzbare Werke in diesem Fache. Wir nennen hier vor Allem das Werk von Michelet über die neuere Philosophie, die Schriften von Bayrhoffer, Feuerbach, Erdmann u. s. w., welche sich ebenfalls vorzugsweise mit der Entwicklung dieses Abschnitts der Philosophie beschäftigen; ferner das von Marbach über die alte Philosophie u. s. w. Henning hat ebenfalls einen Beitrag zur Geschichte der Philosophie geliefert unter dem Titel: „Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung."

Die Aesthetik hat nicht minder tüchtige Bearbeiter unter den Schülern Hegels gefunden, so z. B. Rosenkranz, dessen ästhetische und litterarhistorische Schriften sich eines verdienten Ansehens erfreuen; Vischer, welcher über das Erhabene und das Lächerliche geschrieben hat; Ruge, als Verfasser einer „Vorschule der Aesthetik;" Rötscher, Göschel, Weiße, Hinrichs u. A. Auch Gans hat in mehreren

geistvollen Abhandlungen seine Ansichten über die Dichtwerke Shakspeares, Tiecks u. A. entwickelt. Besonders erwähnen müssen wir hier die von mehreren den Genannten gemachten Versuche einer Erklärung der Meisterwerke unserer Dichter und namentlich Goethes mit Hülfe der Begriffe und Anschauungen der Hegelschen Philosophie. Namentlich war es der Faust, dieses größte Meisterwerk unserer Litteratur, diese Welt voll Gestalten und Gedanken, dieses treue Bild des Lebens und insbesondere des innerlichen Lebens des deutschen Geistes, welcher den Philosophen aus der Hegelschen Schule reichen Stoff zu den mannigfachsten Deutungen und Erklärungen darbot. Freilich waren diese Deutungen, wie sie ein Göschel, ein Weiße, ein Rosenkranz gaben, größtentheils so mystisch, so tiefsinnig dunkel und so gesucht, daß Goethe wohl Recht hatte, wenn er sich verwundert darüber bezeigte, daß er so viele wunderbare Dinge im Faust gesagt haben solle, von denen er bei dessen Abfassung Nichts geahnt habe. Nicht glücklicher scheint uns der Versuch, den Hinrichs gemacht hat, die einzelnen Dichtwerke Schillers in einen organischen Zusammenhang zu bringen, so nämlich, daß die verschiedenen Ideen und Conceptionen des Dichters sich ungefähr mit derselben logischen Nothwendigkeit und Stetigkeit entwickelt haben sollen, wie die Glieder eines philosophischen Systems. Ungleich reelleren Werth haben die gründlichen Arbeiten von Rötscher über die Wahlverwandtschaften Goethes, den Lear Shakspeares und Aehnliches.

Die gewaltigste Bewegung brach jedoch durch die Hegelsche Philosophie auf dem Gebiete der Theologie hervor. Wir müssen hier zwei Richtungen unterscheiden, welche von dieser Philosophie ausgingen, eine speculativtheologische und eine rein kritische, welche anfangs unter der Form der sogenannten mythischen Theologie auftrat, später

aber bis zur Auflösung alles Inhalts der Theologie fortging und in einem vollkommenen philosophischen Radicalismus und Skepticismus endigte.

Die speculative Theologie, welche aus der Hegelschen Philosophie hervorging, bediente sich der Grundsätze dieser Lehre, um die Glaubenswahrheiten des Christenthums philosophisch zu begründen und zu erklären. Man ging dabei von der Ansicht aus, daß der Inhalt des Christenthums mit den Ideen des wahrhaft speculativen Denkens in vollkommner Uebereinstimmung stehe und daher nur gewinnen könne, wenn man ihm, an der Stelle der, längst als unzureichend erkannten Beglaubigung durch ein äußeres, geschichtliches Factum, die innere philosophische Ueberzeugung zur Grundlage gebe. Auch die Dogmengeschichte und namentlich die Erkenntniß des Zusammenhanges der christlichen mit den vorchristlichen Religionen zog mannigfachen Gewinn aus den Hegelschen Ideen. So entstand eine Reihe bedeutender theologischer Schriften: die „Dogmatik" von Marheineke; die kirchengeschichtlichen Werke von Baur, worunter sein berühmtestes das über die Theologie der Gnostiker; ferner die, zwar etwas schwer verständlichen, doch gediegenen und geistvollen Arbeiten von Daub; die von Billroth, Rosenkranz u. A.

Neben dieser speculativen Theologie jedoch, welche den positiven Glauben, wenn auch nicht der Form, so doch dem Inhalt nach in seiner vollen Wesenheit zu erhalten, ja sogar zu befestigen strebte, entwickelte sich aus der Hegelschen Philosophie noch eine andere Richtung auf die Religion hin, welche einen entschieden kritischen und negativen Charakter entfaltete.

Diese Bewegung auf theologischem Gebiete ging zuerst aus von David Strauß, dem Urheber der sogenannten mythischen Theologie.

Schon frühere Philoſophen, namentlich Kant, Schelling und Schleiermacher, hatten die Anſicht aufgeſtellt, daß man die Berichte von der Perſönlichkeit, den Thaten und Schickſalen Chriſti nicht geſchichtlich, ſondern ſpeculativ, als die Darſtellung oder Verkörperung gewiſſer Ideen erklären müſſe, und die Exegeſe der chriſtlichen Religionsſchriften hatte, bei der Unmöglichkeit, dieſelben buchſtäblich zu verſtehen, theilweiſe zu einem ähnlichen Reſultate geführt. Indem nun Strauß dieſen Weg einer durch philoſophiſche Ideen vermittelten Auffaſſung der chriſtlichen Religionswahrheiten conſequent verfolgte, gelangte er zu der ſogenannten mythiſchen Anſicht vom Chriſtenthume. Dieſer Anſicht zufolge, gründen ſich alle die Berichte, die wir über das Leben und die Lehre Jeſu beſitzen, nicht auf wirkliche, geſchichtliche Thatſachen, ſondern auf bloße Mythen; d. h. ſie ſtellen nur gewiſſe Ideen oder Vorſtellungen dar, welche ſich in dem Volke, unter welchem ſie entſtanden, mit einer geſchichtlichen Nothwendigkeit, als das Reſultat ſeiner religiöſen Bildung, entwickelt hatten. Strauß leugnet hiermit nicht geradezu die geſchichtliche Exiſtenz Jeſu ſelbſt, ſondern nur Dasjenige, was man dieſer geſchichtlichen Perſon beigelegt habe, um ſie zu einer wunderbaren, göttlichen Perſönlichkeit zu machen. Es iſt unrichtig, ſagt Strauß, wenn man annimmt, daß das Göttliche oder die Idee ſich zu irgend einer Zeit in einem beſtimmten Individuum ganz und rückhaltlos ausgeprägt, daß irgend ein Individuum die abſolute Erſcheinung des göttlichen Geiſtes in ſich dargeſtellt habe. Auch Chriſtus iſt daher nicht ein ſolches abſolut göttliches Individuum, ſondern er iſt nur der Repräſentant einer der weltgeſchichtlichen Epochen, in denen ſich das Abſolute in der Menſchheit verwirklicht. So wie die alten Völker die Ideen, unter deren Einfluß ſie ſich entwickelten,

in menſchliche, individuelle Geſtalten kleideten, wie ſie die Idee der Tapferkeit und Stärke in dem Mythus vom Herkules, die Idee der Kultur im Bakchus perſonificirten und zur ſinnlichen Anſchauung brachten, ſo iſt auch die Perſon, die Wirkſamkeit, das Leiden und der Tod Jeſu nur eine ſolche ſinnliche Verkörperung einer im Volke lebenden Idee, der Idee eines unmittelbaren Abgeſandten Gottes, eines Mittlers zwiſchen den Menſchen und Gott. Dieſe Idee knüpfte man an die geſchichtliche Erſcheinung eines Individuums, welches durch ſeine Perſönlichkeit und durch ſeine Schickſale die Aufmerkſamkeit ſeiner Zeitgenoſſen vorzugsweiſe auf ſich zog und dadurch Anlaß gab, daß man es zum Träger eines ſolchen Mythus machte und von ihm alles Das als geſchichtliche Thatſache ausſagte, was jene Idee in ihrer conſequenten Entwicklung mit ſich brachte.

Verwandelt ſich nun auf dieſe Weiſe Chriſtus, d. h. der Chriſtus, wie die Schriften unſerer Religion ihn darſtellen, aus einer geſchichtlichen Perſon in einen bloßen Repräſentanten einer Idee oder einer gewiſſen Entwicklungsſtufe des Weltgeiſtes, ſo ergiebt ſich daraus auch die Nothwendigkeit, ſein Leben und ſeine Lehre nicht als ein geſchichtlich Gegebenes äußerlich aufzunehmen, ſondern es ſpeculativ aufzufaſſen und fortzubilden. Wenn daher die Kirchenlehre Jeſus als ein göttliches Individuum, als den Gottmenſchen darſtellt, ſo haben wir vielmehr dies ſo zu verſtehen, daß die Vereinigung des Göttlichen und des Menſchlichen nicht in einem Individuum, ſondern nur in der Idee der Gattung ſtattfindet. „Die Menſchheit," ſagt Strauß, „iſt der menſchgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche, und der ſeiner Unendlichkeit ſich erinnernde endliche Geiſt; ſie iſt das Kind der ſichtbaren Mutter und des unſichtbaren Vaters, des Geiſtes und der

Natur; sie ist der Wunderthäter, sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur, im Menschen wie außer demselben, bemächtigt, diese, ihm gegenüber, zum machtlosen Material seiner Thätigkeit heruntergesetzt wird; sie ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und in der Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Strebende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende, sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit, als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes, ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott gerecht; d. h., durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich nach dem Momente, daß die Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sei, wird auch der Einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaftig."

Hiernach würde also die Persönlichkeit Christi diejenige Bedeutung gänzlich verlieren, welche die christliche Kirchenlehre ihr zuschreibt und worauf sie ihr ganzes dogmatisches System stützt, die Bedeutung nämlich einer absoluten Erscheinung oder Offenbarung des göttlichen Geistes, welche, als solche, für alle andere Individuen im Denken und Handeln maßgebend wäre.

In diesem Punkte jedoch verfiel Strauß in eine ähnliche Inconsequenz, wie schon vor ihm in ähnlichem Falle Hegel. Eine gewisse Scheu hielt ihn ab, die letzte Consequenz seiner Lehre auszusprechen, und so kam es zu einer vermittelnden

Ansicht, welche er zuerst in seinen Streitschriften und in einem besondern Aufsatze „über das Vergängliche und das Bleibende im Christenthume" ausführte, welche er aber sodann auch in die dritte Auflage seines Werkes selbst aufnahm. Hier erklärte nämlich Strauß: wie an der Spitze aller welthistorischen Handlungen Individuen, als die das Substantielle verwirklichenden Subjectivitäten, ständen, wie alle die verschiedenen Richtungen, in welche der Reichthum des göttlichen Lebens in der Menschheit sich auseinandersetze, — Kunst, Wissenschaft u. s. w. — durch große Individuen vertreten würden; wie insbesondere auf dem Felde der Religion, wenigstens innerhalb des monotheistischen Gebietes, alle eigenthümliche Gestaltungen an hervorragende Persönlichkeiten geknüpft wären, so könne auch das Christenthum nicht eine Ausnahme von diesem Typus machen; die gewaltigste geistige Schöpfung könne nicht ohne nachweisbaren Urheber, nicht das bloße Ergebniß des Zusammenstoßes zerstreuter Kräfte und Ursachen sein. Durch diese Erwägung trete Jesus in die Kategorie der hochbegabten Individuen, welche auf den verschiedenen Lebensgebieten die Entwicklung des Geistes in der Menschheit zu höheren Stufen zu erheben berufen sind, Individuen, welche wir auf den außerreligiösen Feldern, namentlich auf denen der Kunst und Wissenschaft, als Genies zu bezeichnen pflegen. Unser Verhältniß zu Jesu würde also zu betrachten sein als ein Kultus des Genius. Würde aber scheinbar hierdurch Jesus noch nicht *über* alle andere Individuen, sondern nur in eine Linie mit den hervorragendsten unter diesen, mit einem Homer, einem Moses, einem Cäsar, einem Raphael gestellt, so zeige doch eine tiefere Betrachtung, daß er wirklich über allen Diesen stehe, da nicht nur unter den verschiedenen Gebieten, in welchen die göttliche Schöpferkraft des Genies sich entfalten könne, das der

Religion das vornehmste, der Mittelpunkt aller übrigen sei (insofern in der Religion allein der göttliche Geist dem menschlichen im unmittelbaren Selbstbewußtsein nahe trete), sondern auch innerhalb des religiösen Gebietes Christus, als Urheber der höchsten Religion, die übrigen Religionsstifter weit überrage. Endlich aber, noch einen Schritt weiter gehend, erklärte Strauß, daß auch nicht anzunehmen sei, es könne in der Zukunft ein Anderer kommen, der sich zu Christo als Gleicher oder gar als Höherer verhielte, indem offenbar die Einheit Gottes und des Menschen in Christo mit einer solchen Energie aufgetreten sei, wie es zum zweiten Male nicht vorkommen könne.

Das Schlußresultat, zu welchem Strauß durch alle diese Betrachtungen gelangte, sprach er in folgenden Worten aus:

„Mit Beiseitestellung der Begriffe von Unsündlichkeit und schlechthinniger Vollkommenheit, als unvollziehbarer, fassen wir Christum als Denjenigen, in dessen Selbstbewußtsein die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zuerst und mit einer Energie aufgetreten ist, welche in dem ganzen Umfange seines Gemüthes und Lebens alle Hemmungen dieser Einheit bis zum verschwindenden Minimum zurückdrängte; der insofern einzig und unerreicht in der Weltgeschichte steht, ohne daß jedoch das von ihm zuerst errungene und ausgesprochene religiöse Bewußtsein sich im Einzelnen der Läuterung und Weiterbildung durch die fortschreitende Entwicklung des menschlichen Geistes entziehen dürfte.“

Später jedoch nahm Strauß die Zugeständnisse, welche er hier der bestehenden religiösen Ansicht gemacht hatte, eines nach dem andern wieder zurück, und in seinem zweiten größern Werke, der „christlichen Glaubenslehre“, worin er seine speculative Anschauungsweise auf alle Theile der christlichen Religionslehre anwandte, gelangte er zu einem völlig negativen

Reſultate, einer Auflöſung der poſitiven Dogmen in philoſophiſche Ideen, und zwar noch in einem ganz andern Sinne, als wie es die ſogenannte ſpeculative Theologie zu thun vorgab. Geſtützt nämlich auf die Idee einer vollkommnen Durchdringung des göttlichen Weſens mit der Welt, wonach daſſelbe alſo nicht ein Beſonderes außer- oder überhalb der Welt, ſondern nur der in der Welt ſelbſt waltende und wirkende Geiſt iſt, auch nicht in einzelnen Erſcheinungen ſich in ſeiner ganzen Fülle offenbart, ſondern nur in der ganzen Reihe derſelben, in dem unendlichen Proceſſe des Werdens, der durch alle Erſcheinungen hindurch, und über alle fortgeht — geſtützt auf dieſe Anſicht, welche von Hegel namentlich in der Philoſophie des objectiven Geiſtes entwickelt worden war, findet natürlich Strauß in allen Sätzen der chriſtlichen Glaubenslehre eine Menge von Widerſprüchen, und ſein Beſtreben geht dahin, nachzuweiſen, wie, in Folge dieſer innern Widerſprüche, die chriſtlichen Dogmen, durch eine Menge von Erklärungs- und Vermittlungsverſuchen hindurch — Verſuchen, die ſämmtlich erfolglos blieben und bleiben mußten — endlich von ſelbſt ihrer Auflöſung in die Ideen der modernen Philoſophie entgegengegangen ſeien. So löſt ſich das Dogma von der Perſönlichkeit und dem Daſein Gottes außerhalb der Welt in die Idee auf, daß das Abſolute oder das allgemeine Weſen der Welt ſich in einem unendlichen Proceſſe des Werdens mehr und mehr perſonificire, zur Perſönlichkeit erhebe; ſo treten an die Stelle der göttlichen Eigenſchaften, von welchen die Kirchenlehre die Erſchaffung, Erhaltung und Regierung der Welt abhängig macht, die in der Welt ſelbſt liegenden Weltgeſetze; von einer Schöpfung der Welt, als einem beſondern Act eines höheren Willens, kann überhaupt nicht mehr die Rede ſein. Auch die Widerſprüche, in welche die Lehre von der ſittlichen Natur des

Menſchen verfiel und welche zu den heftigſten Streitigkeiten unter den Theologen ſelbſt Anlaß gaben, löſen ſich auf dem Standpunkte der modernen Philoſophie von ſelbſt auf, denn ihr iſt der menſchliche Geiſt nicht ein unmittelbar von Gott geſchaffenes Weſen, ſondern nur eine aus der Natur oder der Materie ſich herausbildende und einer fortſchreitenden Vervollkommnung fähige Entwicklungsſtufe des allgemeinen göttlichen Lebens. Das Böſe im Menſchen iſt daher nicht das Product eines einzelnen, willkührlichen Actes, des Sündenfalles, ſondern nur die natürliche Folge des Einfluſſes, welchen die Materie, als Baſis des menſchlichen Geiſtes, auf dieſen fortwährend ausübt. Daher muß ferner die Idee einer Verſöhnung durch ein, das Göttliche in einer abſoluten Erſcheinung darſtellendes Individuum, einen Gottmenſchen, der Idee eines in der ganzen Menſchheit ſich ausprägenden und verwirklichenden göttlichen Geiſtes weichen. Endlich kann auch das Dogma von der Unſterblichkeit vor der Kritik und der pantheiſtiſchen Auffaſſung nicht beſtehen, da, nach dieſer, die Seele nicht ein beſonderes Weſen, ſondern nur ein Theil der unendlichen Subſtanz iſt, folglich auch nur innerhalb der Entwicklungsreihe, in welcher ſich dieſe Subſtanz darſtellt, nicht aber außerhalb derſelben Daſein und Leben zu haben vermag.

Muß nun ſolchergeſtalt die religiöſe Vorſtellung von einem Uebernatürlichen, Außerweltlichen in allen Punkten der natürlichen, philoſophiſchen Anſicht weichen, ſo kann auch das ſittliche Verhalten des Menſchen nicht mehr von ſolchen religiöſen Begriffen abhängig gemacht werden. An die Stelle der aſcetiſchen Moral oder der Glaubensheiligkeit, welche die Kirche lehrte, tritt das natürliche Verhalten des Menſchen zu der ſittlichen Ordnung, deren Glied er iſt; an die Stelle des Kultus, der unmittelbaren Erhebung zu einem überſinnlichen

Weſen durch Gebet und Andacht, die Verſenkung in die Tiefen der Speculation, welche uns das innerſte Weſen der Natur und der Menſchenwelt, alſo das wahrhaft Göttliche, erſchließt; an die Stelle der Kirche endlich, als einer nur vorläufigen und unvollkommnen Form menſchlicher Gemeinſchaft, der Staat, als das höchſte Product der ſittlichen Freiheit der Menſchen.

Dies iſt alſo, nach Strauß, das nothwendige Endreſultat der geſchichtlichen Bewegung, welche die religiöſen Vorſtellungen durchlaufen haben. Dieſe Vorſtellungen, in ihrer urſprünglichen, einfachen Geſtalt, ſprachen das Bewußtſein, das geiſtige und gemüthliche Bedürfniß der Zeit aus, in welcher ſie entſtanden; bei der fortſchreitenden Bildung der Menſchheit mußten auch ſie ſich fortbilden, entwikkeln, abklären, und ſo iſt die Auflöſung der chriſtlichen Glaubenslehre in ſpeculative Begriffe im Grunde keine eigentliche Aufhebung, ſondern nur eine Zurückführung derſelben auf ihren wahren, inneren Gehalt, den die religiöſe Vorſtellungsweiſe entſtellt hatte.

Allein unterdeſſen war ſchon ein kühnerer Denker aufgetreten und hatte das Reſultat, welches Strauß auf dem Wege geſchichtlicher Entwicklung herbeizuführen ſuchte, auf dem directen Wege einer Kritik des menſchlichen Bewußtſeins und der darin wurzelnden religiöſen Vorſtellungen angeſtrebt. Es war dies Feuerbach, der Verfaſſer der Schrift: „Das Weſen des Chriſtenthums.“

Der Gang, den Feuerbach in dieſer Schrift nimmt, iſt folgender:

Die alte, orthodoxe Theologie, ſagt Feuerbach, betrachtete die chriſtlichen Religionsvorſtellungen als geoffenbarte Wahrheiten; die moderne, ſpeculative Theologie hebt den Unterſchied zwiſchen der Quelle der religiöſen Vorſtel-

lungen und dem Organe, durch welches dieſelben aufgefaßt werden, d. h. zwiſchen dem göttlichen und dem menſchlichen Geiſte, auf; ſie erklärt jene Vorſtellungen für nothwendige Denkacte des menſchlichen Bewußtſeins; ſie hält alſo deren Inhalt feſt und ändert nur die Form. Allein eine tiefere Auffaſſung dieſer Vorſtellungen läßt uns in denſelben nicht nothwendige Denkacte, ſondern nur zufällige, ſubjective Richtungen unſers Bewußtſeins, zum großen Theil ſogar krankhafte Vorbildungen deſſelben erkennen. Die religiöſen Vorſtellungen ſind daher rein pſychologiſch oder anthropologiſch zu erklären; d. h. der Menſch hat das Weſen ſeines Bewußtſeins, die Gefühle, Vorſtellungen, Wünſche und Bedürfniſſe ſeines Herzens objectivirt, ihnen ein ſelbſtſtändiges Daſein außer ſich und ein Verhältniß zu ſich gegeben. Wenn wir z. B. Gott als ein gütiges Weſen betrachten, ſo iſt dies nur eine Objectivirung des im Weſen unſeres Bewußtſeins begründeten Gefühls der Güte oder Liebe; wenn wir an die Exiſtenz Gottes, als eines Subjects, glauben, ſo geſchieht dies nur, weil wir ſelbſt exiſtiren, ſelbſt Subjecte ſind; u. ſ. w. Die Schranke unſeres Weſens, ſagt Feuerbach, iſt zugleich die Schranke unſeres Bewußtſeins; die Religion, welche auf unſrem Bewußtſein beruht, kann folglich zu ihrem Gegenſtande nichts Anderes haben, als unſer eigenes Weſen oder Dasjenige, was ſich uns als ſolches in unſrem Bewußtſein ankündigt. Wenn daher die Religion ſich als Bewußtſein des Unendlichen darſtellt, ſo heißt dies nichts Anderes, als: ſie iſt das Bewußtſein des Menſchen von ſeinem unendlichen Weſen.

Dies nun auf die einzelnen Dogmen des Chriſtenthums angewandt, ergiebt folgende Reſultate:

Das erſte dieſer Dogmen iſt das von dem Sein und Weſen Gottes überhaupt. In der religiöſen Vorſtellung wird

dieſes Weſen Gottes dem menſchlichen entgegengeſetzt; allein, genauer betrachtet, findet dieſer Gegenſatz nur zwiſchen zwei verſchiedenen Richtungen innerhalb des menſchlichen Bewußtſeins ſelbſt ſtatt, nämlich, zwiſchen dem Verſtand mit ſeinem abſtracten Geſetze moraliſcher Vollkommenheit und Mangelloſigkeit, als der allgemeinen, unperſönlichen, gleichſam übermenſchlichen Kraft im Menſchen, dem eigentlichen Gattungsvermögen, und dem Herzen, dem Vermögen des Individuellen, mit ſeinen beſondern Intereſſen, Neigungen und Angelegenheiten. Dieſen Gegenſatz nun zwiſchen dem abſtracten Verſtande und dem individuellen Gefühle hat man aus dem Bewußtſein herausverlegt, dergeſtalt, daß man als das eine Glied deſſelben den Menſchen, als das andere aber ein ſelbſtſtändiges, über dem Menſchen ſtehendes Weſen annahm, Gott. Gott iſt alſo nichts Weitres, als das Geſetz oder Weſen des Verſtandes; d. h. der Begriff Gottes iſt entſtanden durch die Perſonification einer beſtimmten Richtung unſres Bewußtſeins, der abſtrahirenden Verſtandesthätigkeit.

Weil nun, ferner, der im menſchlichen Bewußtſein beſtehende Gegenſatz zwiſchen Verſtand und Gefühl ausgeglichen wird durch die Liebe, ſo hat die Religion auch dieſes pſychologiſche Factum, die innerliche Verſöhnung des Menſchen mit ſich ſelbſt, in eine gegenſtändliche Vorſtellung überſetzt, in das Dogma von der Incarnation oder Menſchwerdung Gottes. So wie alſo die Vorſtellung Gottes, als eines beſonderen, außer- und übermenſchlichen Weſens, eine bloße Perſonification unſerer abſtracten Verſtandsrichtung iſt, ſo hat das Bild einer Menſchwerdung Gottes keine andere Bedeutung, als dieſe, daß der Menſch, welcher durch ſeinen Verſtand, ſein abſtractes Denken ſich über die eigentlichen, beſtimmten menſchlichen Verhältniſſe erhebt, ſich denſelben gleichſam entfremdet, durch ſeine Herzensregungen, durch ſeine Liebe wie-

der zur Theilnahme an dieſen Verhältniſſen, zum Mitgefühl für andere Menſchen, deren Intereſſen und Leiden, zur Verſöhnung mit ſich ſelbſt, d. h. mit ſeinen individuellen Gefühlen und Bedürfniſſen, zurückkehrt.

Ebenſo iſt das Dogma von dem leidenden Gotte nur eine Ausgeburt des empfindſamen, einwärts gekehrten, weltſcheuen Gemüths. „Die Anſchauung eines leidenden Gottes," ſagt Feuerbach, „war die höchſte Selbſtbejahung, die höchſte Wolluſt des leidenden Herzens."

Das Geheimniß der Trinität iſt nichts Weiteres, als das Bewußtſeinsfactum, daß der Menſch erſt durch die Mittheilung an Andere den vollen Gehalt des Lebens, erſt durch das Bewußtſein von Andern, dem Weſen nach ihm Gleichen, das wahre Bewußtſein von ſich ſelbſt hat.

Auch die Vorſtellung, daß der Uebergang von Gott zur Welt durch den Logos vermittelt werde, ſucht Feuerbach aus einem ähnlichen Bewußtſeinsfactum zu erklären. Der Menſch, ſagt er, hat den Trieb nach Unbeſchränktheit, zugleich aber auch, in dem Bewußtſein der Welt außer ihm, das Gefühl des Beſchränktſeins durch dieſe Welt. Dieſer Widerſpruch zwiſchen dem Selbſt des Menſchen und ſeinem Gegentheil wird nun gemäßigt durch das Bewußtſein eines Weſens, welches zwar auch ein anderes iſt, als das eigene Ich des Menſchen, und inſofern ihm die Anſchauung ſeiner Beſchränktheit giebt, aber doch ſo, daß es zugleich ſein Weſen bejaht und ihm vergegenſtändlicht. Dies Andere, welches zwiſchen dem Ich und die Natur tritt, wodurch das Ich ſich ſelbſt auf die Natur bezieht, iſt ein andres Ich. „Der erſte Gegenſtand des Menſchen iſt der Menſch," ſagt Feuerbach; „der Sinn für die Natur, der uns erſt das Bewußtſein der Welt als Welt erſchließt, iſt ein ſpäteres Erzeugniß, denn er entſteht erſt durch den Act der Abſonderung des Menſchen von ſich."

Dieſer Act des Sichſelbſtunterſcheidens und Sichſelbſterkennens des Menſchen in einem andern Ich ſoll nun Das ſein, was dem Dogma von dem Logos in Gott zu Grunde liege.

Die Schöpfungsidee erklärt ſich aus dem Triebe des Menſchen nach unendlich freier Subjectivität. Durch das Bewußtſein von der Welt wird dieſer Trieb beſchränkt; er kann ſich daher nicht anders geltend machen, als indem er die ſelbſtſtändige Exiſtenz der Welt in Gedanken aufhebt, ſie ſelbſt zum Producte eines Willens macht, der im Grunde doch nur ſeinen eignen Willen repräſentirt. Die Schöpfungsidee iſt alſo nicht eigentlich als eine Erklärung der Schöpfung zu betrachten, ſondern nur als der Wunſch oder das Verlangen, daß keine Welt, keine Materie ſein ſolle.

Aus einem ähnlichen Bedürfniſſe legt der Menſch Gott — d. h. der perſonificirten Idee ſeines eignen Weſens — Allmacht bei, wendet ſich im Gebete hülfeſuchend an dieſe Allmacht, erwartet von ihr Wunder u. ſ. w. Das Gemüth wünſcht, was in dem natürlichen Laufe der Dinge entweder gar nicht oder doch nicht auf dieſe Weiſe eintreten würde (z. B. Wiedererweckung eines Todten, plötzliche Heilung eines Kranken); die Einbildungskraft realiſirt dieſen Wunſch, d. h. ſie ſtellt ſich deſſen Realiſirung als vollendete, geſchichtliche Thatſache vor. Durch eine ſolche Selbſttäuſchung, gleichſam eine Viſion glaubt Feuerbach alle Wunder des Chriſtenthums erklären zu können, ſelbſt ſolche, welche im Angeſicht einer Verſammlung von Individuen ſtattfanden. „Denn," ſagt er, „wem ſollte es unbekannt ſein, daß es auch gemeinſchaftliche Träume, gemeinſchaftliche oder gleichartige Viſionen giebt, zumal bei gemüthlichen, in und auf ſich beſchränkten, eng zuſammenhaltenden Individuen?"

Mit dieſer Erklärung beſeitigt Feuerbach auch dasjenige Wunder, welches von jeher als die Hauptſtütze des chriſt-

lichen Glaubens betrachtet worden ist, die Auferstehung Christi. „Die Auferstehung Christi," sagt er, „ist der realisirte Wunsch des Menschen nach unmittelbarer Gewißheit von seiner persönlichen Fortdauer nach dem Tode, die persönliche Unsterblichkeit, als eine sinnliche, unbezweifelbare Thatsache."

Ueberhaupt ist Christus selbst, der erscheinende Gott, der Erlöser, nichts Andres, als: „der realisirte Wunsch des Gemüths, frei zu sein von den Gesetzen der Moral, d. h. von den Bedingungen, an welche die Tugend auf dem natürlichen Wege gebunden ist, der realisirte Wunsch, von den moralischen Uebeln augenblicklich, unmittelbar, mit einem Zauberschlage, d. h. auf absolut subjective, gemüthliche Weise erlöst zu werden. Der höchste Selbstgenuß der Subjectivität, die höchste Selbstgewißheit des Menschen überhaupt ist, daß Gott für ihn handelt, für ihn leidet, für ihn sich opfert."

Endlich aber stellt sich der Mensch auch noch Das, was er schon in der Idee Gottes als ein besondres Wesen sich gegenübergesetzt hat, seine unendliche Subjectivität, als einen Zustand seines eignen Wesens vor, aber als einen zukünftigen, in dem Glauben an ein himmlisches Leben. Von diesem Glauben sagt Feuerbach, er sei „der Glaube an die Freiheit der Subjectivität von den Schranken der Natur."

Dies also ist, nach Feuerbachs Ansicht, Ursprung und Wesen aller unsrer religiösen Vorstellungen. So betrachtet, d. h. als der Ausdruck der pathologischen Regungen, Bedürfnisse, Wünsche des Menschen, sind diese Vorstellungen etwas mit dem Wesen des Menschen Uebereinstimmendes. Wenn jedoch diesen Vorstellungen, wie dies in der Religion geschieht, eine selbstständige Geltung zugeschrieben, wenn unser praktisches Verhalten von dem Glauben an solche Vorstellungen abhängig gemacht wird, statt daß die Letztern sich, als

Producte unſerer praktiſchen Bedürfniſſe, auch nach dieſen richten und daher den natürlichen Entwicklungsgeſetzen unſres Bewußtſeins unterliegen ſollten, — dann tritt eine ſolche Auffaſſungsweiſe nothwendig mit der eigentlichen Richtung unſres Weſens, mit unſrer Beſtimmung als Menſchen und mit den Intereſſen der Geſellſchaft in Widerſpruch. Die Religion und deren Repräſentantin, die Theologie, fordert von dem Menſchen, daß er den beſtimmten Inhalt des Glaubens, den ſie aufſtellt, ohne Kritik annehme und zum Maßſtabe ſeines Erkennens wie ſeines Handelns mache; ſie macht ſelbſt die Gültigkeit der Moralgeſetze abhängig von der Uebereinſtimmung derſelben mit ihren Dogmen, vernichtet alſo gänzlich die freie Sittlichkeit; ſie ſtellt einen beſtimmten Glauben auf, der nothwendig ein Sonderglaube iſt, und ſchließt alle Die von der Seligkeit aus, die nicht unbedingt dieſen Sonderglauben bekennen; dadurch aber tritt ſie in Widerſpruch mit dem Geſetz der Liebe, welches ſich über alle Menſchen ausbreitet.

So gelangt endlich Feuerbach zu dem Reſultate, daß die Menſchheit ſich über das Chriſtenthum, über das eigenthümliche Weſen der Religion überhaupt erheben müſſe.

„Wir haben bewieſen," ſagt er, „daß der Inhalt und Gegenſtand der Religion ein durchaus menſchlicher iſt, und zwar menſchlich in dem doppelten Sinne dieſes Worts, in welchem es ebenſowohl etwas Poſitives, als etwas Negatives bedeutet; daß die Religion nicht nur die Mächte des menſchlichen Weſens, ſondern ſelbſt auch die Schwachheiten, die ſubjectivſten Wünſche des menſchlichen Herzens, wie z. B. in den Wundern, unbedingt bejaht; bewieſen, daß auch die göttliche Weisheit menſchliche Weisheit, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie, des abſoluten Geiſtes der ſogenannte endliche, ſubjective Geiſt iſt. Aber die Religion

hat nicht das Bewußtſein von der Menſchlichkeit ihres Inhalts; ſie ſetzt ſich vielmehr dem Menſchlichen entgegen, oder wenigſtens, ſie geſteht nicht ein, daß ihr Inhalt ein menſchlicher iſt. Der nothwendige Wendepunkt der Geſchichte iſt daher dieſes offene Bekenntniß und Eingeſtändniß, daß das Bewußtſein Gottes nichts Anderes iſt, als das Bewußtſein der Gattung; daß der Menſch ſich nur über die Schranken ſeiner Individualität erheben kann und ſoll, aber nicht über die Geſetze, die poſitiven Weſensbeſtimmungen ſeiner Gattung; daß der Menſch kein anderes Weſen als abſolutes Weſen denken, ahnen, vorſtellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren kann, als das Weſen der menſchlichen Natur.

Was der Religion das Erſte iſt, Gott, Das iſt an ſich, der Wahrheit nach, das Zweite, denn es iſt nur das ſich gegenſtändliche Weſen des Menſchen, und, was ihr das Zweite iſt, der Menſch, Das muß daher als das Erſte geſetzt und ausgeſprochen werden. Die Liebe zum Menſchen darf keine abgeleitete ſein; ſie muß zur urſprünglichen werden; dann allein wird die Liebe eine wahre, heilige, zuverläſſige Macht; hinter der religiöſen kann ſich auch der Haß ſicher verbergen. Iſt das Weſen des Menſchen das höchſte Weſen des Menſchen, ſo muß auch praktiſch das höchſte und erſte Geſetz die Liebe des Menſchen zum Menſchen ſein. Homo homini Deus est — dies iſt der oberſte praktiſche Grundſatz, dies iſt der Wendepunkt der Weltgeſchichte. Die Verhältniſſe des Kindes zu den Aeltern, des Gatten zum Gatten, des Bruders zum Bruder, des Freundes zum Freunde, überhaupt des Menſchen zum Menſchen, kurz die moraliſchen Verhältniſſe ſind per se wahrhaft religiöſe Verhältniſſe. Das Leben iſt überhaupt in ſeinen weſentlichen, ſubſtanziellen Verhältniſſen durchaus göttlicher Natur. Seine religiöſe Weihe empfängt es nicht erſt durch die Hand des Prieſters. Die

Religion will durch ihre, an ſich äußerliche Zuthat einen Gegenſtand heiligen; ſie ſpricht dadurch ſich allein als die heilige Macht aus; ſie kennt außer ſich nur irdiſche, ungöttliche Verhältniſſe; darum tritt ſie eben hinzu, um ſie erſt zu heiligen, zu weihen. Aber die Ehe — natürlich als freier Bund der Liebe — iſt durch ſich ſelbſt, durch die Natur der Verbindung, die hier geſchloſſen wird, heilig. Nur die Ehe iſt eine religiöſe, die eine wahre iſt, die dem Weſen der Ehe, der Liebe entſpricht. Und ſo iſt es mit allen ſittlichen Verhältniſſen. Sie ſind nur da moraliſch, ſie werden nur da mit ſittlichem Sinne gepflogen, wo ſie durch ſich ſelbſt als religiöſe gelten. Wahrhafte Freundſchaft iſt nur da, wo die Grenzen der Freundſchaft mit religiöſer Gewiſſenhaftigkeit bewahrt werden, mit derſelben Gewiſſenhaftigkeit, mit welcher der Gläubige die Dignität ſeines Gottes wahrt. Heilig iſt und ſei Dir die Freundſchaft, heilig die Ehe, heilig das Wohl jedes Menſchen, aber heilig an und für ſich ſelbſt!

Im Chriſtenthum werden die moraliſchen Geſetze als Gebote Gottes gefaßt; es wird die Moralität ſelbſt zum Kriterium der Religioſität gemacht; aber die Ethik hat dennoch untergeordnete Bedeutung, hat nicht für ſich ſelbſt die Bedeutung der Religion. Dieſe fällt nur in den Glauben. Ueber der Moralität ſchwebt Gott, als ein von den Menſchen verſchiedenes Weſen, dem das Beſte angehört, während dem Menſchen nur der Abfall zukommt. Alle Geſinnungen, die dem Leben, dem Menſchen zugewendet werden ſollten, alle ſeine beſten Kräfte vergeudet er an das bedürfnißloſe Weſen. Die wirkliche Urſache wird zum ſelbſtloſen Mittel, eine nur vorgeſtellte, imaginaire Urſache zur wahren, wirklichen Urſache. Der Menſch dankt Gott für die Wohlthaten, die ihm der Andere, ſelbſt mit Opfern, dargebracht. Der Dank, den er ſeinem Wohlthäter ausſpricht, iſt nur ein ſcheinbarer; er

gilt nicht ihm, ſondern Gott. Er iſt dankbar gegen Gott, aber undankbar gegen den Menſchen. So geht die ſittliche Geſinnung der Religion unter!

Wenn wir in Zeiten, wo die Religion heilig war, die Ehe, das Eigenthum, die Staatsgeſetze reſpectirt finden, ſo hat dies nicht in der Religion ſeinen Grund, ſondern in dem urſprünglichen, natürlichen, ſittlichen und rechtlichen Bewußtſein, dem die rechtlichen Verhältniſſe als ſolche für heilig gelten. Wem das Recht nicht durch ſich ſelbſt heilig iſt, Dem wird es nun und nimmermehr durch die Religion heilig. Das Eigenthum iſt nicht dadurch heilig geworden, daß es als ein göttliches Inſtitut vorgeſtellt wurde, ſondern, weil es durch ſich ſelbſt, für ſich ſelbſt für heilig galt, wurde es als ein göttliches Inſtitut betrachtet. Die Liebe iſt nicht dadurch heilig, daß ſie ein Prädicat Gottes, ſondern ſie iſt ein Prädicat Gottes, weil ſie durch und für ſich ſelbſt göttlich iſt.“

Während auf dieſe Weiſe die philoſophiſche Kritik auf einem noch directeren Wege, als dem der Exegeſe und Geſchichtsforſchung, den Inhalt der religiöſen Vorſtellungen bekämpfte und auflöſte, ward auch jener erſtere, ſchon von Strauß mit ſo großem Erfolg betretene Weg weiter verfolgt. Br. Bauer, in ſeinem Werke: „Kritik der evangeliſchen Geſchichte der Synoptiker,“ bildete die myſtiſche Anſicht von Strauß dahin aus, daß er die neuteſtamentliche Geſchichte für eine freie ſchriftſtelleriſche Production ihrer Urheber erklärte, eine Production, welche durch das in der chriſtlichen Gemeinde lebende und ſich mehr und mehr entwickelnde religiöſe Bewußtſein angeregt, zugleich aber von jedem einzelnen dieſer Schriftſteller mehr oder weniger ſelbſtſtändig aufgefaßt und ausgebildet worden ſei. Der Gegenſatz dieſer Anſicht zu der von Strauß beruht alſo vornehmlich auf der höhern Geltung, welche Bauer dem einzelnen Subjecte und ſeinem

Selbſtbewußtſein einräumt. Wie Strauß die Sache darſtellte, ſo ſchien der Entſtehung und Entwicklung des Vorſtellungskreiſes, deſſen Mittelpunkt und Träger Jeſus ſein ſollte, eine gewiſſe objective, geſchichtliche Nothwendigkeit und Berechtigung zu Grunde zu liegen; es ſchien, als habe die chriſtliche Lebensanſicht (deren höchſter Ausdruck die Meſſiasidee, der Mythus von einem Gottmenſchen war) ſich nothwendig gerade ſo und nicht anders bilden müſſen; als ſeien die Subjecte, welche für die Verbreitung und Fixirung dieſer Anſicht thätig waren, namentlich die Urheber der neuteſtamentlichen Schriften, nur die willenloſen Werkzeuge jener myſteriöſen Subſtanz, des mythenbildenden Weltgeiſtes geweſen. Dadurch erhielt die mythiſche Anſicht etwas Myſteriöſes, Wunderbares und näherte ſich faſt wieder der poſitiven Anſicht von einer übernatürlichen Quelle der chriſtlichen Lehre.

Um nun dieſen letzten Reſt des Wunderbaren, Uebernatürlichen, welcher noch der mythiſchen Anſicht anzuhaften ſchien, vollends auszutilgen, ſucht Bauer nachzuweiſen, daß die Geſchichte von Chriſtus nicht durch das myſteriöſe Walten eines mythenſchaffenden Allgemeinbewußtſeins, auch nicht durch eine von Anfang an abgeſchloſſene und von den Einzelnen lediglich weiter gegebene Tradition, ſondern auf eine viel einfachere und natürlichere Weiſe entſtanden ſei. Die chriſtliche Vorſtellungsweiſe, ſagt er, deren Hauptcharakter in der Abſtraction von allem Endlichen und aller Wirklichkeit des Lebens beſteht, bildete ſich aus, wie ſich eben auch andere ſolche religiöſe Vorſtellungsweiſen gebildet haben, unter dem Einfluſſe der allgemeinen Weltbegebenheiten und durch die bewußte Selbſtthätigkeit einer Reihe von Individuen, deren jedes zu der Entwicklung dieſer Vorſtellungen das Seinige beitrug. Der erſte Anſtoß zu dieſer ganzen Reihe von Vorſtellungen mag allerdings von einem beſtimmten Individuum

ausgegangen ſein, allein die conſequente Ausbildung, in welcher uns dieſelben in der chriſtlichen Geſchichte vorliegen, erhielten ſie jedenfalls erſt ſpäter. Indem man nun aber dieſe ausgebildete Religionsanſicht — eine Anſicht, welche in der vollkommenſten Abſtraction, in der Entfremdung des Menſchen von ſich ſelbſt und allen ſeinen natürlichen Verhältniſſen ihre Spitze fand — auf die Perſönlichkeit Deſſen zurückbezog, von welchem der erſte Anſtoß dazu ausgegangen war, mußte man dieſe Perſönlichkeit nothwendig zu einer ſolchen übernatürlichen, wunderbaren Geſtalt erheben, als welche Chriſtus in den neuteſtamentlichen Berichten dargeſtellt wird. „Der hiſtoriſche Chriſtus," ſo lauten die eignen Worte Bauers, „iſt der Menſch, den das religiöſe Bewußtſein in den Himmel erhoben hat, d. h. der Menſch, der auch dann, wenn er auf die Erde herabkommt, um Wunder zu thun, zu lehren und zu leiden, nicht mehr der wahre Menſch iſt. Der Menſchenſohn der Religion iſt auch als Verſöhner der ſich ſelbſt entfremdete Menſch. Er wird nicht geboren wie ein Menſch, lebt nicht wie ein Menſch, in menſchlichen Verhältniſſen, und ſtirbt nicht wie ein Menſch. Dieſer hiſtoriſche Chriſtus, das in den Himmel erhobene, das Gott gewordene Ich hat das Alterthum geſtürzt, die Welt beſiegt, indem es dieſelbe ausſaugte, und ſeine geſchichtliche Beſtimmung hat es erfüllt, wenn es durch die ungeheure Zerrüttung, in die es den wirklichen Geiſt ſtürzte, dieſen gezwungen hat, ſich ſelbſt zu erkennen und mit einer Gründlichkeit und Entſchiedenheit, die dem naiven Alterthum nicht möglich war, Selbſtbewußtſein zu werden."

In dieſen letzten Worten ſpricht ſich nun eine zweite charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit der Bauerſchen Kritik aus, wodurch ſich dieſelbe von der Straußſchen unterſcheidet und mehr der Feuerbachſchen nähert, welche ſie jedoch an Heftig-

keit der Opposition gegen die christliche Lebensansicht bei Weitem überbietet. Wenn es nämlich Strauß hauptsächlich nur darum zu thun ist, die Selbstständigkeit der speculativen Weltanschauung, der Betrachtung der Natur und der Geschichte in ihrem, nach inneren Gesetzen geregelten, organischen Zusammenhange vor den Einflüssen der religiösen Vorstellungsweise sicherzustellen, die überall das Natürliche auf ein Uebernatürliches bezieht und dadurch aus jenem Zusammenhange herausreißt; wenn also Strauß, um uns der gewohnten Ausdrücke zu bedienen, an die Stelle der theistischen Ansicht überall die pantheistische setzt, so haben Feuerbach und Bauer bei ihrer Opposition gegen das religiöse Prinzip vornehmlich die Freiheit des Einzelnen, also ein praktisches Motiv, im Auge. Die christliche Religion hat die natürlichen Beziehungen des Menschen zur Natur und zur Gesellschaft aufgehoben, indem sie ihn auf Etwas hinwies, was gänzlich außerhalb aller dieser Beziehungen lag, auf die Idee eines rein Uebersinnlichen, Uebernatürlichen, Absoluten; sie hat den Menschen gleichsam sich selbst entfremdet. Diese Selbstentfremdung des menschlichen Bewußtseins suchen nun Feuerbach und Bauer wieder aufzuheben; sie wollen den Menschen wieder zum Menschen machen, ihn wieder in seine natürlichen Beziehungen zur materiellen Außenwelt und zur Gesellschaft zurückversetzen, ihm die Freiheit seines Selbstbewußtseins zurück geben. Diese Ansicht vom Christenthume und seinen Einflüssen auf den Entwicklungsgang der Menschheit spricht Bauer an mehreren Stellen seines Werkes aufs Entschiedenste und Rückhaltloseste aus. So sagt er über die Entstehung der christlichen Vorstellungsweise:

„Die Religionen des Alterthums hatten zu ihren Hauptmächten die Natur, den Familien- und den Volksgeist. Die Weltherrschaft Roms und die Philosophie waren die Regungen

einer allgemeinen Macht, die über die Schranken des bisherigen Natur- und Volkslebens ſich zu erheben und ihrer Herr zu werden ſuchte, der Menſchheit und des Selbſtbewußtſeins. Für das allgemeine Bewußtſein konnte dieſer Triumph der Freiheit und Menſchlichkeit — davon abgeſehen, daß die äußere Weltherrſchaft Roms ihn nicht bewirken konnte — noch nicht in der Form des freien Selbſtbewußtſeins und der reinen Theorie herbeigeführt werden, da die Religion noch die allgemeine Macht war und innerhalb derſelben erſt die allgemeine Revolution vor ſich gehen mußte. Innerhalb der Sphäre des ſich ſelbſt entfremdeten Geiſtes mußten — wenn Befreiung wirklich und für die Menſchheit geſchehen ſollte — die bisherigen Schranken des allgemeinen Lebens aufgehoben, d. h. die Entfremdung zu einer totalen werden, die alles Menſchliche umfaßte. In den Religionen des Alterthums verbergen und verhüllen die weſentlichen Intereſſen die Tiefe und das Schreckliche der Entfremdung; die Naturanſchauung bezaubert; das Familienband hat einen ſüßen Reiz; das Volksintereſſe giebt dem religiöſen Geiſt eine feurige Spannung zu den Mächten ſeiner Verehrung. Die Ketten, die der menſchliche Geiſt im Dienſte dieſer Religionen trug, waren mit Blumen umwunden; wie ein Opferthier, herrlich und feſtlich geſchmückt, brachte ſich der Menſch ſeinen religiöſen Mächten als Opfer dar; ſeine Ketten ſelbſt täuſchten ihn über die Härte ſeines Dienſtes.

Als die Blumen im Verlauf der Geſchichte verwelkt, die Ketten durch römiſche Kraft zerbrochen waren, vollendete der Vampyr der geiſtigen Abſtraction das Werk. Saft und Kraft, Blut und Leben, bis auf den letzten Blutstropfen, ſaugte er der Menſchheit aus. Natur und Kunſt, Familie, Volk und Staat wurden ausgeſaugt, und auf den Trümmern der untergegangenen Welt blieb das ausgemergelte Ich ſich ſelbſt

als die einzige Macht übrig. Nach dem ungeheuern Verluſt konnte ſich das Ich aus ſeiner Tiefe und Allgemeinheit Natur und Kunſt, Volk und Staat noch nicht ſogleich wieder ſchaffen, das Große und Ungeheure, was jetzt vorging, die einzige That, die es beſchäftigte, war vielmehr die Abſorption alles Deſſen, was bisher in der Welt gelebt hatte. Es war Alles jetzt, das Ich, und doch war es leer; es war jetzt die allgemeine Macht geworden, und doch mußte es auf den Trümmern der Welt vor ſich ſelbſt erſchrecken und wegen des Verluſtes verzweifeln. Dem leeren, Alles verſchlingenden Ich graute vor ſich ſelber; es wagte ſich nicht als Alles und als die allgemeine Macht zu faſſen; d. h. es blieb noch der religiöſe Geiſt und vollendete ſeine Entfremdung, indem es ſeine allgemeine Macht als eine fremde ſich ſelbſt gegenüber ſtellte und, dieſer Macht gegenüber, in Furcht und Zittern für ſeine Erhaltung und Seligkeit arbeitete. Die Bürgſchaft ſeiner Erhaltung ſah es im Meſſias, der ihm nur Dasjenige, was es im Grunde ſelbſt war, repräſentirte, nämlich, ſich ſelbſt, als die allgemeine Macht, aber als diejenige Macht, die es auch ſelbſt war, nämlich als die Macht, in welcher alle Naturanſchauung und die ſittlichen Beſtimmungen des Familien- und Volksgeiſtes und des Staatslebens, ſowie die Kunſtanſchauung, untergegangen waren.“

Und an einer andern Stelle:

„Das Selbſtbewußtſein hatte es in den Evangelien mit ſich ſelbſt, wenn auch mit ſich ſelbſt in ſeiner Entfremdung, alſo mit einer fürchterlichen Parodie ſeiner ſelbſt, aber doch mit ſich ſelbſt zu thun; daher jener Zauber, der die Menſchheit anzog, feſſelte und ſie ſo lange, als ſie ſich noch nicht ſelbſt gefunden hatte, Alles aufzubieten zwang, um ihr Abbild zu erhalten, ja, es allem Andern vorzuziehen und alles Andere, wie der Apoſtel ſagt, im Vergleich mit ihm Dreck

zu nennen. In der Knechtſchaft unter ihrem Abbilde wurde die Menſchheit erzogen, damit ſie deſto gründlicher die Freiheit vorbereite und dieſe um ſo inniger und feuriger umfaſſe, wenn ſie endlich gewonnen iſt; die tiefſte und fürchterlichſte Entfremdung ſollte die Freiheit, die für alle Zeiten gewonnen wird, vermitteln, vorbereiten und theuer machen, vielleicht auch für den Kampf theuer machen, den die Knechtſchaft und Dummheit gegen ſie führen wird.“

Das Endziel ſeiner Kritik ſpricht Bauer am Deutlichſten in den folgenden Worten aus, welche ſich in einer Schrift finden, die er zur Rechtfertigung ſeines größern Werks geſchrieben hat und die den Titel führt: „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit.“ Hier heißt es:

„Nicht die Philoſophie ſoll Alles in Allem ſein; nicht um eine Philoſophie, auch nicht um die Philoſophie handelt es ſich, wenn die Religion geſtürzt wird, ſondern um die Menſchheit handelt es ſich, und die Menſchheit ſoll Alles in Allem ſein.

Sämmtliche Güter der Menſchheit, Staat, Kunſt und Wiſſenſchaft, die ein Ganzes, ein Syſtem bilden und unter denen keines als ein abſolutes und ausſchließliches herrſchen darf, wenn es nicht wiederum ein Uebel werden ſoll, alle dieſe Güter ſollen endlich einmal, nachdem ſie bisher von der Religion auf Tod und Leben bekämpft waren, d. h. von dem Ausdruck ihrer Unvollkommenheit immer beherrſcht werden ſollten, frei werden und ſich frei entwickeln.

Die Menſchheit will nichts Ausſchließliches mehr; darum kann ſie die Religion, die ſie bisher hinderte, Alles zu ſein, was ihre Beſtimmung iſt, nicht mehr als eine allgemeine, herrſchende Angelegenheit wollen. Sie ſchließt die Religion deshalb nicht ſo aus, wie die Religion die Kunſt und Wiſſenſchaft ausſchließen muß, daß ſie dieſelbe

mit Strumpf und Stiel ausrotten wollte, ſondern ſie erkennt ſie an und läßt ſie als Das beſtehen, was ſie iſt, als Bedürfniß der Schwäche, als Strafe der Unbeſtimmtheit, als Folge der Muthloſigkeit, als eine Privatſache.

Kunſt, Staat und Wiſſenſchaft werden deshalb immer noch mit den Unvollkommenheiten ihrer Entwicklung zu kämpfen haben, aber ihre Unvollkommenheit ſoll nicht zu einem jenſeitigen Weſen erhoben werden und als die himmliſche, religiöſe Macht ihren Fortſchritt hemmen. Ihre Unvollkommenheiten ſollen als ihre eigene anerkannt und als ſolche im Fortgange der Geſchichte leicht genug überwunden werden.

In der Religion wird der Menſch um ſich ſelbſt gebracht und ſein Weſen, das ihm geraubt und in den Himmel verſetzt iſt, zum Unweſen, zum Unmenſchlichen, zur Inhumanität ſelbſt gemacht. Die Kritik iſt die Kriſis, welche das Delirium der Menſchheit bricht und den Menſchen wieder ſich ſelbſt erkennen läßt.“

Aus dem eben Angeführten ergiebt ſich noch vollſtändiger der Gegenſatz, in welchem Bauer zu Strauß, aber auch ein zweiter, in welchem er zu Feuerbach ſteht. Strauß vertritt, wie wir ſchon oben bemerkten, vorzugsweiſe das Intereſſe der Philoſophie, der rein ſpeculativen Wiſſenſchaft, gegen die Abſtractionen und den Autoritätsglauben der poſitiven Religion. Das gemeinſchaftliche Intereſſe Feuerbachs und Bauers dagegen iſt ein überwiegend praktiſches; allein bei Feuerbach beſchränkt ſich daſſelbe noch mehr auf den einzelnen Menſchen, während es ſich bei Bauer auf die allgemeinen Verhältniſſe der Geſellſchaft richtet; Feuerbach will das Individuum von den Feſſeln der, nach ſeiner Anſicht mit der natürlichen Ausbildung des Menſchen in Widerſpruch ſtehenden, religiöſen Vorſtellungsweiſe befreien; Bauer möchte gern den Einfluß brechen, den die Religion auf die politiſchen

und ſocialen Einrichtungen ausübt; er richtet ſeine Oppoſition gegen den „chriſtlichen Staat," d. h. gegen den Staat, welcher das Prinzip des Uebernatürlichen noch anerkennt und deſſen Anerkennung ſeinen Angehörigen aufdringt. Mit einem Worte, die Tendenzen Feuerbachs und Bauers, obgleich in ihren letzten Reſultaten die gleichen, unterſcheiden ſich doch in ihren nächſten und directeſten Zwecken dadurch, daß Feuerbach mehr eine äſthetiſch moraliſche, Bauer mehr eine politiſchſociale Reform im Auge hat.

Dies führt uns zur Betrachtung einer zweiten Seite der von der Hegelſchen Philoſophie in der neueſten Zeit ausgegangenen Bewegung, der politiſchen.

Wir haben oben gezeigt, in welchem engen Zuſammenhange die politiſchen Anſichten Hegels mit dem vom preußiſchen Staate verfolgten Syſteme ſtanden. Dieſen Zuſammenhang hielt auch ſeine Schule, ſelbſt in ihrem jüngern Zweige, eine Zeit lang aufrecht. Die Halliſchen Jahrbücher waren anfangs warme Lobredner des „intelligenten Beamtenſtaats," in welchem ſie den vollkommnen Sieg des modernen Geiſtes, der Vernunft, der Philoſophie über das Prinzip des hiſtoriſchen oder Feudalſtaats erblickten, und ſahen faſt verächtlich auf das conſtitutionelle Treiben in dem übrigen Deutſchland herab, weil ſie in dem Prinzipe des preußiſchen Staats, als des auf Intelligenz gegründeten, und in ſeiner, von Friedrich dem Großen ihm vorgezeichneten weltgeſchichtlichen Miſſion eine ausreichende Gewähr für die Freiheit und den Fortſchritt des Staatslebens zu beſitzen glaubten.

Wenn ſie daher Oppoſition machten, ſo war es nur gegen die Abweichungen von dieſem Prinzip der Intelligenz und Aufklärung, von dem „proteſtantiſchen" Prinzipe des preußiſchen Staates, gegen die Reaction des feudaliſtiſchen und

orthodoxen Prinzips, welches die politische Gleichheit und die religiöse Freiheit zu bedrohen schien. Wir setzen eine Stelle aus den Hallischen Jahrbüchern her, woraus die politische Ansicht, welche dieses Organ noch im Jahre 1840 vertrat, auf höchst bezeichnende Weise hervorleuchtet.

„Es wäre Nichts verhängnißvoller," heißt es dort in einem Aufsatz von Ruge selbst, „als wenn man dem trostlosen Prinzip des Besitzes, das in den Provinziallandtagen allein und in der Form rein passiver Intelligenz sich darstellt, ein Uebergewicht über den, nur auf Intelligenz gebauten und deswegen unter die Garantie der Prüfung und Erprobung gestellten Beamtenstaat einräumen wollte. Hier liegt nun das weitere politische Problem. Reicht die geistige Controle der Prüfung, der Conduiten- und Brauchbarkeitslisten, der Erprobung, und, in Verbindung mit ihr, die äußerliche Controle der Revisionsbehörden aus, um den Begriff und den Gemüß der politischen Freiheit darzustellen? Und, wenn dies Alles nicht ausreicht, ja wenn es so Wenig vermag, daß es an den öffentlichen Geist und an den selbstbewußten freien Weltstaat noch gar nicht heranreicht, was ist dann das Wesen und die wahre Form des freien Staates? Wird darauf geantwortet: die constitutionelle Monarchie, so ist Das nicht genug gesagt; denn wer will es leugnen, daß Preußen eine solche ist? Ist von Constitution die Rede, so wäre es eine grobe Täuschung, die Ignorirung unserer auf Intelligenz gebauten Entwicklung und die Bevorzugung der reactionären, unlebendigen Entwicklung, namentlich eine Erweiterung Dessen, was wir jetzt bei uns ständische Verfassung nennen, für einen Fortschritt in der Freiheit zu halten. Vielmehr ist die Untersuchung darauf zu richten, wie in dem öffentlichen Wesen und seiner freien, selbstbe-

wußten Bewegung die praktiſche Intelligenz der Beamten ſowohl, als das idealiſtiſche Moment des freien Gelehrten und Gebildeten neben dem phlegmatiſchen und ſchwerhörigen des Grundbeſitzes zu vertreten und wie die bürgerliche Ehre der Vaterlandsvertheidigung, das freie Syſtem unſerer Kriegsverfaſſung mit der Civilverfaſſung in höherer Ausbildung zu vereinigen ſei. Möge ein günſtiges Geſchick uns vor aller Praxis bewahren, die nicht das volle Gefühl unſerer gegenwärtigen, lebendigen Inſtitutionen, des Beamten- und Militärſtaates, der Städte- und Kirchenverfaſſung zur Baſis hat!''

Allmälig machte ſich jedoch in den Halliſchen Jahrbüchern die Anſicht geltend, daß der ,,intelligente Beamtenſtaat'' die Anforderungen nicht erfülle, welche die ,,freie Wiſſenſchaft'' an ihn ſtellte. Sie traten daher in Oppoſition zu ihm, indem ſie ihn nunmehr den ,,Polizeiſtaat'' nannten und ihm den ,,freien Staat'' als ,,das geordnete und in allgemeinen oder vernünftigen Formen ſich ſelbſt beſtimmende Volk'' entgegenſetzten. Sie erklärten den Staat für das Reich des freien Geiſtes, der ſich mit einem Schlage ſeine einzig richtige Form ſchaffe und für welchen ſowohl der Liberalismus mit ſeinen formellen Garantien, als auch der Republikanismus mit ſeinen Abſtractionen bloße Durchgangsſtufen ſeien. Das Weſen der wahren Freiheit ſetzten ſie in die ,,Durchdringung des wiſſenſchaftlichen mit dem politiſchen Geiſte.''

Ausführlicher, wenn auch nicht eben deutlicher, entwickelten die Jahrbücher dieſe politiſchen Anſichten in dem Vorwort für 1843, welches ihre Unterdrückung herbeiführte. Hier ward die Nothwendigkeit einer radicalen Reform des Bewußtſeins, welche alle Reformen der politiſchen Formen überflüſſig machen ſollte, einer Entzündung der Religion der Freiheit, einer Auflöſung des Liberalismus in Demokratismus, der theoretiſchen Liebe

zur Freiheit in die wirkliche, praktiſche Freiheit, als die letzte Stufe, welche der Geiſt erreichen müſſe, als die wahre Form deſſelben proclamirt. Unter der „Reform des Bewußtſeins" verſtehen die Jahrbücher eine völlige, radicale Umwandlung der geſammten Weltanſchauung der Menſchen, die Begründung einer neuen Religion, der Religion der Freiheit, an der Stelle der veralteten chriſtlichen; die Fortbildung des abſtracten Wiſſens, namentlich auch in der Philoſophie, zur lebendigen Praxis; die Neugeburt der Kunſt und Poeſie durch eine innige Durchdringung mit dem Leben, mit dem Volke.

„Nur die Verweltlichung der Religion," heißt es daſelbſt, „die Säculariſation der Wiſſenſchaft und die Herablaſſung der Kunſt und Dichtung in die reelle Welt, die wir uns alle Tage neu zu ſchaffen und zu erobern haben, bewegt den Schwerpunkt des geiſtigen Intereſſes in den Staat, und dies iſt die religiöſe Frage."

Für dieſes neue Bewußtſein und durch daſſelbe ſoll das ganze Volk erzogen werden. Wie man die Unterſchiede der Kaſten aufgehoben habe, ſo müſſe auch der Unterſchied zwiſchen Wiſſenden und Unwiſſenden aufhören. Die höchſte, reellſte Frage der Freiheit ſei die, alle Menſchen zur Würde des Menſchen zu erheben.

Der erwähnte Aufſatz ſchließt mit den folgenden Worten:

„Aus den Illuſionen des Bewußtſeins, worauf unſer jetziges religiöſes und politiſches Leben ruht; der jenſeitigen Geiſteswelt; der über dem Leben ſtehenden Polizeiordnung; der geheimen und ebenfalls über dem Volke ſchwebenden Juſtiz, und dem abgeſonderten, zum Zweck und theilweiſe zum Lebenszweck erhobenen Militärweſen, gehen einfach die praktiſchen Probleme hervor:

1) Die Kirche in die Schule zu verwandeln und eine

wirkliche, allen Pöbel absorbirende Volkserziehung daraus zu organisiren.

2) Das Militärwesen damit völlig zu verschmelzen.

3) Das gebildete und organisirte Volk sich selbst regieren und selbst Justiz handhaben zu lassen im öffentlichen Leben und im öffentlichen Gericht.

Welches der eigentliche Sinn dieser Forderungen und das politische Glaubensbekenntniß der Jahrbücher sei, sprach der Herausgeber derselben deutlicher aus in der „Rechtfertigung der Jahrbücher gegen die Motive ihrer Unterdrückung" (abgedruckt in der „Revue des Auslandes für Litteratur, Staaten- und Völkerkunde," 1843. April).

„Die Jahrbücher," heißt es in dieser Rechtfertigung, „wollen den freien Staat, die Republik, d. h. den Staat als gemeines Wesen (res publica), als gemeinsames Eigenthum und im lebendigen Organismus fortwachsendes Product Aller, die sich als Staatsglieder wissen und wollen; daß zu diesen wirklichen Bürgern auch die noch ungebildeten, geistig und materiell verwahrlosten Proletarier (der Pöbel) durch allgemeine Volkserziehung erhoben werden, ist das zu verfolgende Ideal dieses Staats. Die Gesammtheit dieser wahrhaft, d. h. geistig freien Bürger soll an den höchsten Interessen des Staats, an Gesetzgebung, Gericht und Administration mittelbar oder unmittelbar ebenso Antheil nehmen, wie sie alle ohne Ausnahme zu thätiger Vertheidigung des Staates gegen innere und äußere Feinde gleichmäßig, aber nach Alter, Vermögen und sonstigen Verhältnissen in verschiedener Weise verpflichtet sind. So zerfällt der Staat nicht in zwei ungleiche, einander schroff und feindlich gegenüberstehende Hälften von Regierenden und Regierten; von Hof, Beamten, Militär auf der einen, und Volk auf der andern Seite, sondern Alle sind zugleich Regierende und Re-

gierte, und nicht das Privatintereſſe einer herrſchenden Königsdynaſtie, nicht die Privilegien eines bevorzugten Standes, ſondern das ganze Volk ſelbſt und ſeine allſeitige Entfaltung im Staate iſt Zweck dieſes Staats.

Dies iſt die Republik, dies die Demokratie der Jahrbücher. Ob an der Spitze derſelben, als oberſter Vollzieher der Regierungsgewalt, als verkörperter Ausdruck der Volksſouveränetät, ein erblicher Regent oder ein Wahlkönig, ein auf Lebenszeit oder auf 1, 2, 3 und mehrere Jahre ernannter Präſident, ob endlich an der Spitze Einer ſteht, oder Mehrere. — Das kommt auf die hiſtoriſche Entwicklung des Volks, auf ſeinen nationalen Charakter und ſeine Vergangenheit an. Die Philoſophie deducirt den nothwendigen Begriff des Staats, als Republik; unter welchen Formen aber dieſe bei den einzelnen Völkern ins Leben treten müſſe, überläßt ſie ihnen ſelbſt und ihrer Hiſtorie.“

Die Stellung dieſer politiſchen Anſicht zu dem Conſtitutionalismus wird ebendort folgendermaßen angegeben:

„Iſt Conſtitutionalismus die hier und da aufgeſtellte Anſicht, daß Regierung und Stände einander perpetuirlich als zwei nothwendig feindliche Mächte gegenüberſtehen, welche ſich mit mistrauiſchen Augen beobachten und hinterliſtig lauern, wo der eine Theil eine Blöße giebt, um da die ſpitzen Zähne einzuhaken; daß beide Theile die Conſtitution nur als eine Scheidewand betrachten, um durch ihre etwaigen Lücken und Spalten ſich zu beſchießen; daß Beides Gegengewichte ſind, die einander die Wage und dadurch den gleichſam in der Mitte ſchwebenden Staat im Gleichgewicht halten ſollen, — iſt es dieſer flache Dualismus, der das Staatsleben zu einem immerwährenden Kampfe zweier conſtanter Parteien herabwürdigt, — nun ja, der kann vor den Augen keiner Philoſophie Gnade finden. Denn die Philoſophie trennt nicht die

Regierung, als etwas qualitativ Verschiedenes, von den Regierten; ihr ist das Volk ein Ganzes, Unzertrenntes, der Staat, dessen Körper, ein lebendiger Organismus, nicht ein chemischer Niederschlag, der durch den Zusammenstoß zweier feindlicher Stoffe gefällt wird. Besteht dagegen der Constitutionalismus darin, daß die Regierung sich nur als das zeitweilige Vollziehungsorgan des freien, d. h. vernünftigen Volkswillens, der auch der ihrige ist, ansieht und, da sie mit dem Volke nicht unmittelbar verkehren kann, die Stände, als gesetzmäßig und freie gewählte Vertreter des Volks beruft, um von ihnen zu erfahren, ob sie auch wirklich nach dem vernünftigen Volkswillen angemessen verfahre, ob die von ihr abgefaßten Gesetze und Verordnungen, die von ihr angeordnete Verwaltung der Staatseinkünfte in dem Bewußtsein des Volks Halt habe, oder nicht — besteht darin der Constitutionalismus, so ist derselbe von den Jahrbüchern zunächst noch nirgends angegriffen worden. Hiermit soll aber keineswegs in Abrede gestellt werden, daß unser Constitutionalismus insofern gewissermaßen noch eine Halbheit ist, als nach dem Wahlgesetze noch keineswegs alle intelligente Staatsbürger vertreten sind."

Endlich wird auch über die von den Jahrbüchern beabsichtigte „Reform des Bewußtseins" in dem erwähnten Aufsatze folgender nähere Aufschluß gegeben:

„Die Jahrbücher wollen das Bewußtsein, zunächst der Gebildeten — und zwar auf dem einzigen, dem wissenschaftlichen Wege, — ebendadurch aber das Bewußtsein des Volks reformiren; sie wollen es befreien von dem politischen Indifferentismus, von den religiösen Illusionen, von dem krassen Egoismus, der vom Staate Nichts verlangt, als Sicherheit des Eigenthums und der Existenz, ein Bestreben, welches der Mensch mit jedem Thiere gemein hat, denn auch dieses

vertheidigt seine Höhle und sein Leben. — Ist einmal die religiöse und politische Freiheit lebendiger und totaler Inhalt des Volksbewußtseins geworden, so wird sie auch in den nothwendigen Reformen sich leicht zur Erscheinung bringen."

Dürften wir die Tendenz der Jahrbücher lediglich nach dem in den angeführten Stellen niedergelegten politischen Glaubensbekenntnisse bemessen, so würde dieselbe auf nichts Weitres gehen, als auf die Verwirklichung desjenigen Prinzips, welches auch dem Constitutionalismus zu Grunde liegt, des Prinzips einer entscheidenden Mitwirkung des Volks bei allen seinen öffentlichen Angelegenheiten, einer „Selbstregierung des Volks," wie es auch in der constitutionellen Sprache heißt, wobei noch keineswegs an die republikanische oder rein demokratische Form gedacht zu werden braucht. Die Jahrbücher würden dann nur die letzte Consequenz aussprechen, nach welcher der Constitutionalismus auf dem Wege eines allmäligen Fortschritts strebt, und höchstens dürfte man ihnen den Vorwurf machen, daß sie, die Zwischenstufen der geschichtlichen Entwicklung überspringend, mit einem Schlage gleich das Aeußerste erreichen wollten, was nicht wohl ohne eine gewaltsame Umwandlung der bestehenden Verhältnisse geschehen könnte.

Allein damit scheint uns die Tendenz der Jahrbücher nicht erschöpft zu sein. Dieselben verlangen nicht blos eine Zulassung des Volks zur Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten, eine Entfernung oder doch Beschränkung der Bevormundung desselben durch die Staatsgewalt, sondern eine Erziehung des Volks für die religiöse und politische Freiheit; sie wollen nicht blos negativ auf die freie Entwicklung des Volksgeistes wirken, durch Entfernung aller künstlichen Schranken, welche die individuelle Freiheit und Thätigkeit beengen, sondern positiv, d. h. sie

wollen die Art und Weiſe, wie ſich dieſe Freiheit äußern, die Richtung, welche der Volksgeiſt nehmen ſolle, nach ihren Ideen beſtimmen; mit andern Worten, ſie wollen die individuelle Freiheit wieder aufheben, indem ſie dieſelbe ihrem Begriffe von Freiheit unterordnen; ſie wollen das Selbſtbewußtſein, die Selbſtbeſtimmung des Einzelnen vernichten, indem ſie ihm ihr Bewußtſein, ihre Anſicht von der Beſtimmung der Menſchheit aufdringen. Darin beſteht der Terrorismus der Freiheit, den die Jahrbücher, im Religiöſen wie im Politiſchen, predigen; der Terrorismus, der keine andre Freiheit und keine andre Lebensanſicht gelten läßt, als ſeine Freiheit und ſeine Anſicht; der im Namen der Freiheit, die er für die alleinſeligmachende hält, die Freiheit aller Derer, die einen andern Weg verfolgen, unterdrückt. Ein ſolcher Terrorismus der Freiheit war es, worin die franzöſiſche Revolution von 1789 ihre Spitze erreichte. Damals mußte jeder Einzelne ſo denken und ſo geſinnt ſein, wie es das ſouveräne Volk und deſſen Häupter waren; damals galt es als ein todeswürdiges Verbrechen gegen die Freiheit, an Etwas zu glauben, woran das ſouveräne Volk nicht glaubte, Etwas zu lieben, was das ſouveräne Volk haßte, für etwas Anderes Intereſſe zu haben, als für den Kultus und die Propaganda der Philoſophie der Freiheit und der Vernunft, welche die Führer des Volks predigten.

Es kommt uns nicht bei, die Jahrbücher und ihre Partei auch nur im Entfernteſten ähnlicher Tendenzen beſchuldigen zu wollen, wie die jenes politiſchen und religiöſen Fanatismus waren; allein ſo Viel iſt nicht zu leugnen, daß dem von ihnen ausgeſprochenen Prinzip dieſelbe Verkennung des wahren Weſens der Freiheit zu Grunde liegt, welche in Frankreich, unter andern geſchichtlichen und nationalen Verhältniſſen, zu den Verkehrtheiten und Greueln des Terrorismus

führte. Die Einseitigkeit dieses Prinzips liegt darin, daß man nach einem selbstgeschaffnen Ideale von Freiheit, Volksglück, Menschenbestimmung u. s. w. über alle Kräfte und alle Willen der Einzelnen unbeschränkt verfügen will; daß man alle Selbstständigkeit der individuellen Existenz, des Familienlebens, der Gemeinden und Provinzen in dem sogenannten „souveränen Staate oder Volke" aufgehen läßt, um auf diese Weise aus dem ganzen Staate eine einzige, widerstandslose Masse zu machen, die man leicht und sicher nach seinen Ideen lenken könne.

Diese Partei sieht nicht ein, daß sie in denselben Fehler verfällt, den sie dem Absolutismus vorwirft, in den Fehler einer unnatürlichen Bevormundung der Einzelnen. Die natürliche Freiheit aber sträubt sich gegen jede solche Bevormundung, mag sie nun von einem Machthaber, der nach historischem Rechte herrscht, oder von einem angeblichen Apostel der Freiheit ausgehen, der, wie Jener sein bon plaisir, so sein philosophisches System zum ausschließlichen, absoluten Gesetze des Staats erheben möchte.

Man hat das von den Jahrbüchern aufgestellte System der Verwandtschaft mit den Tendenzen des französischen Communismus angeklagt. Der zuletzt angeführte Aufsatz protestirt gegen eine solche Beschuldigung, und in der That lassen sich keine positive Beweise auffinden, daß die Jahrbücher die letzten Consequenzen des Communismus, Aufhebung des Privateigenthums, der Ehe und der Familie, zu den ihrigen gemacht hätten. Allerdings aber hat das System der Jahrbücher mit den socialistischen Systemen, wie sie in Frankreich und England unter mannigfachen Formen zu Tage gekommen sind, Das gemein, daß es an die Stelle des Staats, als einer blos rechtlichen oder politischen Gemeinschaft, die Idee einer innigeren Verbindung und Verbrüderung der Menschen

ſetzt, einer Verbindung, welche auf die Gleichheit und Gemeinſamkeit der Bildung, der Lebensanſicht und der Intereſſen gegründet ſein und zu welchem die niedern Volksklaſſen durch die Gebildeten herangebildet, erzogen werden ſollen.

Doch iſt dieſe Idee in den Deutſchen Jahrbüchern nur in ſehr unbeſtimmten Umriſſen angedeutet, und es läßt ſich daraus nicht wohl erſehen, in welcher Weiſe ſich Ruge die Verwirklichung derſelben dachte, ob er eine mehr ideale Erziehung des Volks, eine Aufklärung ſeiner politiſchen und religiöſen Anſichten, oder auch eine Verbeſſerung ſeiner materiellen Lage, eine Organiſation der Arbeit und eine gleichere Vertheilung des Arbeitsverdienſtes, alſo Das im Auge hatte, was bei den ſocialiſtiſchen Beſtrebungen als Hauptſache angeſehen wird. Da, wie geſagt, hierüber nur unklare Andeutungen vorliegen, ſo gehen wir auf dieſen Gegenſtand hier nicht tiefer ein. Das Verhältniß unſrer neuern Philoſophie zu den ſocialen Problemen der Gegenwart wird ohnehin ſpäter noch in einer allgemeinen Ueberſicht zur Sprache kommen.

Aehnliche radicale Anſichten, wie die Deutſchen Jahrbücher, nur etwas gemildert und abgeklärt durch ihre unmittelbare Anwendung auf beſtimmte praktiſche Verhältniſſe, bekannte auch die Rheiniſche Zeitung, welche man ebenfalls, wenigſtens zum großen Theile, als ein Organ der jüngern Hegelſchen Schule anſehen konnte. Ins Leben gerufen durch die politiſche Bewegung, welche dem Thronwechſel i. J. 1840 folgte, ſtrebte dieſe Zeitung zunächſt nach dem gemeinſamen Ziele aller Fractionen der Fortſchrittspartei in Preußen, nach der Herbeiführung conſtitutioneller Bürgſchaften gegen den Abſolutismus des Königthums und des Beamtenthums. Die Rheiniſche Zeitung wollte dieſe Einrichtungen in durchaus demokratiſchem Geiſte geſtaltet wiſſen und drang namentlich darauf, daß der freien Wiſſenſchaft und

ihren Vertretern ein möglichſt ſtarker Einfluß auf die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten geſichert werde. Ihr Endziel ſchien gleichfalls die reine Demokratie oder Republik zu ſein. Die Unterdrückung dieſer Zeitung erfolgte faſt gleichzeitig mit dem gegen die Deutſchen Jahrbücher erlaſſenen Verbote.

Wir ſind durch dieſe weiteſten Abzweigungen der Hegelſchen Schule ſchon mitten in die politiſche und religiöſe Bewegung der unmittelbaren Gegenwart hineingezogen worden, in den heißen Kampf der Parteien, der ſich, in täglich wechſelnden Stellungen, bald vorwärtswogend und bald zurückweichend, immer neu vor unſern Blicken entfaltet. Bevor wir jedoch dieſe Berührung der Speculation mit den Intereſſen und Fragen des Tags weiter verfolgen, müſſen wir unſre Betrachtung noch einer andern Richtung der neuern Philoſophie zuwenden, welche wir bisher, um nicht den organiſchen Gang unſrer Entwicklung zu unterbrechen, beiſeite liegen ließen, obgleich ihr Auftreten in eine weit frühere Zeit fällt, als das der ſämmtlichen in dieſem Kapitel beſprochenen Erſcheinungen, in die Zeit Fichtes und Schellings. Wir meinen das Syſtem Joh. Fr. Herbarts.

Sechstes Kapitel.

Herbart.

Grundidee der Philosophie Herbarts. Metaphysik. Aesthetik. Anhänger Herbarts.

Grundidee der Philosophie Herbarts.

Die ersten philosophischen Schriften Herbarts erschienen schon kurz nach dem Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts, also fast gleichzeitig mit denen Fichtes und Schellings; dennoch ist es nicht länger, als ein, höchstens zwei Jahrzehnte, daß seine Philosophie einige Beachtung und Verbreitung gefunden hat, und noch jetzt haben sich kaum wenige schwache Anfänge einer Herbartschen Schule gebildet.

Zu der Zeit, wo Herbart zuerst auftrat, war noch Alles berauscht von dem dichterischen Schwunge der Naturphilosophie und von den kühnen Reformideen Fichtes; später traten der Ausbreitung und Anerkennung seiner Ansichten die glänzenden Erfolge der Hegelschen Philosophie hemmend in den Weg. Dazu kam, daß Herbart fast in demselben Grade, wie Kant, der Gabe einer leichten und verständlichen Darstellung entbehrte, daß seine Art, die Fragen der Philosophie zu behandeln, etwas schwerfällig, trocken, nur auf das nüchterne,

abstracte Denken berechnet war und jede Mitwirkung der Phantasie geflissentlich und aufs Strengste ausschloß. Der Hauptgrund jedoch dafür, daß die Philosophie Herbarts erst so spät in der wissenschaftlichen Welt Eingang gefunden hat und daß es auch jetzt noch des ganzen Eifers und der ganzen Unverdrossenheit von Seiten der wenigen begeisterten Anhänger derselben bedarf, um ihr eine Art von Geltung inmitten der übrigen philosophischen Systeme zu verschaffen, möchte wohl darin zu finden sein, daß diese Philosophie für die Lösung der großen politischen, socialen und religiösen Probleme, welche unsere Zeit bewegen, allzu wenig Ausbeute bietet, um nicht von dieser Zeitbewegung überfluthet und in den Hintergrund gedrängt zu werden.

Dennoch verdienen die Ansichten Herbarts unstreitig ebenfalls eine gründliche Beachtung, sowohl ihrer Originalität, als auch namentlich des Contrastes wegen, den sie zu den sämmtlichen philosophischen Systemen bilden, von welchen Deutschland während dieser letzten funfzig Jahre überschwemmt worden ist.

Aus diesem Grunde glaubten wir dem Systeme Herbarts einen selbstständigen Abschnitt unsrer Untersuchungen widmen zu müssen, wenn schon wir bei dessen Darstellung kürzer sein werden, als bei den vorhergegangenen, gemäß unsrem Plane, der uns gebietet, diejenigen philosophischen Richtungen vorzugsweise ins Auge zu fassen, die von hervorstechendem Einfluß auf die politische und sociale Entwicklung der Gegenwart gewesen sind.

Herbart war ein Schüler Fichtes während dessen glänzender Wirksamkeit in Jena; schon damals aber entdeckte sein nüchterner, kritischer Geist in den Ansichten seines Lehrers Widersprüche, die ihn zur Bestreitung derselben und zum eigenen Nachdenken anfeuerten. In seinen Schriften nennt er sich

ſelbſt einen Kantianer, allein, wenn auch ſein Prinzip und ſeine Methode eine gewiſſe Verwandtſchaft mit dem Kantſchen Kriticismus verrathen, ſo unterſcheiden ſie ſich doch wiederum davon in vielen der weſentlichſten Punkte und laſſen ſein Syſtem als ein völlig ſelbſtſtändiges und eigenthümliches erſcheinen. Mit Schelling und Hegel hat Herbart darin einige Aehnlichkeit, daß er ebenfalls auf dem Wege philoſophiſch-geſchichtlicher Forſchungen zu ſeinen Reſultaten gelangt iſt; allein, ſtatt die Anſichten früherer Denker als organiſche Momente in die Entwicklung ſeines eigenen Syſtems aufzunehmen, verhält er ſich lediglich negirend, kritiſch, zu allen früheren Syſtemen, ſucht die in denſelben enthaltenen Widerſprüche und Irrthümer aufzuzeigen und darauf den Beweis von der Nothwendigkeit ſeiner eigenen Methode zu gründen. Die einzige von allen früheren philoſophiſchen Lehren, deren Grundidee Herbart gelten läßt und der er in gewiſſer Hinſicht ſich anſchließt, doch ohne ſie in allen Punkten anzunehmen, iſt die Monadenlehre von Leibnitz.

Folgendes ſind die Anſichten Herbarts über das Prinzip und die Methode der Philoſophie im Allgemeinen.

Die Philoſophie, ſagt Herbart, unterſcheidet ſich von den andern Wiſſenſchaften nicht durch ihren Gegenſtand, ſondern einzig und allein durch ihre Methode. Die empiriſchen Wiſſenſchaften gehen bei ihren Forſchungen gänzlich unkritiſch zu Werke, indem ſie ſich lediglich auf die Erfahrung und auf gewiſſe überlieferte Grundbegriffe verlaſſen, ohne auch nur die Richtigkeit dieſer Begriffe oder deren Uebereinſtimmung unter ſich und mit den Thatſachen der Erfahrung zu unterſuchen. Die Philoſophie dagegen ſucht vor allen Dingen ſich über die eigentliche Bedeutung, den Werth und die Wahrheit derjenigen Begriffe Rechenſchaft zu geben, deren ſie ſich zur Erkenntniß der Dinge bedienen will. Und erſt, nachdem ſie

auf dieſe Weiſe den Grund zu einem ſichern und klaren Wiſſen gelegt hat, wendet ſie die, durch ihr kritiſches Verfahren geläuterten Begriffe auf die verſchiedenen Theile der menſchlichen Erkenntniß an.

Philoſophie iſt alſo, nach Herbarts Erklärung, nichts Anderes, als: Bearbeitung der Begriffe.

Aus den Hauptarten der Bearbeitung der Begriffe ergeben ſich die Hauptheile der Philoſophie.

Der erſte Zweck der Philoſophie beſteht darin, daß die Begriffe klar und deutlich gemacht werden; dies zu bewerkſtelligen, iſt die Aufgabe der Logik.

Allein die Auffaſſung der Welt und unſrer ſelbſt führt manche Begriffe herbei, welche, je deutlicher ſie gemacht werden, grade um ſo weniger Vereinigung unſerer Gedanken zulaſſen, vielmehr Zwieſpalt anrichten in allen den Betrachtungen, worauf ſie Einfluß haben können. Oftmals bemüht man ſich, dergleichen Begriffe in andern Wiſſenſchaften zu vermeiden; dieſe Bemühung iſt vergeblich, und daher bleibt der Philoſophie die wichtige Aufgabe, die Begriffe der erwähnten Art ſo zu verändern, wie es durch die beſondere Beſchaffenheit eines jeden nothwendig gemacht wird. Bei der Veränderung wird etwas Neues hinzukommen, durch deſſen Hülfe die vorige Schwierigkeit verſchwindet. Dieſes Neue kann man eine Ergänzung nennen. Demnach iſt die Ergänzung der Begriffe die zweite Art der Bearbeitung der Begriffe. Die Wiſſenſchaft hiervon iſt die Metaphyſik.

Endlich giebt es noch eine dritte Klaſſe von Begriffen, die mit den vorerwähnten darin übereinkommt, daß bei ihr das Denken ebenfalls nicht bei der bloßen logiſchen Verdeutlichung ſtehen bleiben kann, die ſich aber dadurch unterſcheidet, daß ſie nicht, gleich jenen, eine Veränderung nothwendig macht, wohl aber einen Zuſatz in unſerm Vorſtellen her-

beiführt, der in einem Urtheile des Beifalls oder des Misfallens beſteht. Die Wiſſenſchaft von ſolchen Begriffen, iſt die Aeſthetik. Angewandt auf das Gegebene, geht die Aeſthetik über in eine Reihe von Kunſtlehren, welche man ſämmtlich praktiſche Wiſſenſchaften nennen kann, weil ſie angeben, wie Derjenige, der ſich mit einem gewiſſen Gegenſtande beſchäftigt, denſelben behandeln müſſe, um nicht Misfallendes, ſondern Gefallendes zu erzeugen. Unter dieſen praktiſchen Wiſſenſchaften giebt es eine, deren Vorſchriften den Charakter der nothwendigen Befolgung darum an ſich tragen, weil wir ſelbſt der Gegenſtand derſelben ſind; es iſt dies die vorzugsweiſe ſogenannte praktiſche Philoſophie oder die Tugend- und Pflichtenlehre, zu welcher, als beſonderer Theil, auch das Naturrecht gehört.

Somit umfaßt die Philoſophie drei Haupttheile; die Logik, die Metaphyſik und die Aeſthetik oder Ethik.

Da die Logik Herbarts nichts beſonders Eigenthümliches enthält, ſo übergehen wir dieſelbe und beſchäftigen uns ausſchließlich mit ſeiner Metaphyſik und ſeiner praktiſchen Philoſophie.

Metaphyſik.

Die Metaphyſik Herbarts zerfällt abermals in vier Theile: die Methodologie, welche die allgemeine Methode für die metaphyſiſchen Unterſuchungen aufzuſtellen hat; die Ontologie, welche ſich mit der Entwicklung und Begründung der Idee des Realen oder des Seins beſchäftigt; die Synechologie, welche die Begriffe: Raum, Zeit, Materie u. ſ. w. analyſirt; endlich die Eidolologie, die Betrachtung der geiſtigen Erſcheinungen nach metaphyſiſchen Prinzipien.

Die angewandten Theile der Metaphyſik ſind: die Naturphiloſophie, die Biologie oder Phyſiologie, und die Pſychologie.

Herbart verwirft die von Kant aufgeſtellte Anſicht, daß die Philoſophie, bevor ſie an die Erkenntniß der Gegenſtände ſelbſt gehen könne, ſich mit einer Kritik des Erkenntnißvermögens zu beſchäftigen habe; denn, ſagt er, wir können das Erkenntnißvermögen doch immer nicht anders prüfen, als erkennend oder denkend, d. h. mit Hülfe deſſelben Vermögens, deſſen Erkenntnißfähigkeit wir eben erſt prüfen wollten. Wir müßten alſo auch erſt wieder dieſe Erkenntniß des Erkenntnißvermögens einer Prüfung unterziehen, und ſo ins Unendliche fort; wir kämen alſo vor lauter Prüfen niemals zum eigentlichen Erkennen. Zudem iſt es eine ganz falſche Anſicht, wenn man meint, das Weſen des Erkenntnißvermögens ſei

leichter zu begreifen, als das Weſen irgend eines äußern Gegenſtandes, da daſſelbe doch gerade eines der höchſten und ſchwierigſten Erkenntnißobjecte iſt. Es bleibt uns daher Nichts übrig, als, uns mit unſerm Erkennen direct an die Gegenſtände zu wenden, oder vielmehr an die Begriffe von den Gegenſtänden, denn nur dieſe letzteren ſind es, mit denen wir es bei dem Erkennen zu thun haben. Das ſoll nun aber nicht ſo Viel heißen, als ob wir uns aus ſolchen Begriffen ſchlechtweg ein Syſtem zuſammenbauen dürften; vielmehr müſſen wir dieſe Begriffe vor allen Dingen einer kritiſchen Analyſe unterwerfen. Alle unſere Erkenntniſſe, ſagt Herbart, enthalten zwei widerſtreitende Elemente in ſich, eine empiriſche Thatſache und ein logiſches Geſetz. Die Erfahrung bietet uns eine Menge von Begriffen dar, welche, wenn auch ſubjectiv, doch keineswegs willkührlich ſind, ſondern ſich unſerm Bewußtſein mit einer gewiſſen Nothwendigkeit aufdringen und von allen Menſchen auf gleiche Weiſe gedacht werden. Nichtsdeſtoweniger ſind dieſe Begriffe mehr oder weniger in Widerſpruch mit den Grundgeſetzen unſres Denkens, mit den Regeln der Logik. So z. B. iſt der Begriff der Cauſalität ein allgemeiner und für unſer Erkennen unentbehrlicher Begriff; gleichwohl enthält derſelbe einen Widerſpruch, denn, zufolge dieſes Begriffs, erzeugt die Urſache aus ſich die Wirkung; nun iſt aber die Wirkung nothwendig etwas Andres, als die Urſache; folglich erzeugt die Urſache aus ſich ſelbſt ihr Gegentheil; A erzeugt B oder NichtA; d. h. mit andern Worten, A iſt A und iſt auch NichtA, B, was offenbar ein Widerſpruch gegen das Grundgeſetz der Logik, den Satz der Identität, iſt.

Es ſind hauptſächlich drei Ideen, welche in allen unſern Vorſtellungen und Erkenntniſſen wiederkehren und welche gleichwohl in derjenigen Form, in welcher wir ſie gewöhnlich

auffaſſen, nicht ohne Widerſpruch gedacht werden können. Es ſind dies: die Idee des Dinges mit mehreren Merkmalen; die Idee der Veränderung, und die Idee des Ich.

Wenn wir fragen, was ein Ding ſei, ſo wird auf dieſe Frage gewöhnlich durch eine Aufzählung der Merkmale des Dinges geantwortet. Nun iſt aber gewiß, und wir ſelbſt ſind uns auch bei dieſer gewöhnlichen Betrachtungsweiſe Deſſen bewußt, daß weder ein einzelnes dieſer Merkmale, noch auch ſie alle zuſammengenommen das eigentliche Sein oder Weſen des Dinges ausdrücken. Ferner liegt ein Widerſpruch darin, daß wir das Ding als eines denken und es dennoch durch eine Vielheit von Merkmalen vorſtellen. Kurz, es liegt in der Idee eines Dinges mit vielen Merkmalen für unſer Denken die unabweisbare Forderung, dieſe Idee von ihren Widerſprüchen zu reinigen und, vermittelſt irgend einer Umgeſtaltung, Vermittlung oder Ergänzung, für unſern Verſtand denkbar und begreiflich zu machen.

Aehnlich iſt es mit dem Begriff der Veränderung. Wir können uns die Veränderung auf eine dreifache Weiſe erklären; entweder durch eine äußere Urſache, was wir den Mechanismus nennen; oder durch eine innere Urſache, durch die Selbſtbeſtimmung des Dinges, welches ſich verändert; oder, endlich, ohne alle beſtimmte Urſache, durch das abſolute Werden. Eine jede dieſer drei Vorſtellungsarten aber enthält Widerſprüche in ſich. Der Begriff einer äußern Urſache würde (auch wenn wir von der Reihefolge bedingter Urſachen und Wirkungen, wie wir ſie gewöhnlich in der Natur antreffen, abſehen und eine abſolut wirkende Urſache annehmen wollten) doch gerade dann vorausſetzen, daß es ein abſolut Thätiges, als Prinzip der Veränderung, und ein abſolut Leidendes, als Stoff der Veränderung, gebe. Nun liegt aber in dieſen beiden Begriffen ein Widerſpruch, denn das abſolut Thätige

kann doch immer blos thätig ſein, inwiefern es auf ein Anderes wirkt; die Thätigkeit iſt alſo nicht etwas dem Thätigen an und für ſich ſelbſt Eigenthümliches, ſondern ſie kommt ihm blos in Bezug auf etwas Anderes zu; das Thätige erſcheint als ein Solches, welches, um Das zu ſein, was es iſt (d. h. thätig), eines Andern bedarf, welches alſo ſich ſelbſt nicht genügt, welches eine fremde, d. h. ihm nicht eigene Bedingung als Eigenſchaft ſeiner Natur in ſich ſchließt. Ebenſo iſt das Leidende, grade inſofern es leidet, d. h. inſofern es durch ein Anderes verändert wird, zugleich Daſſelbe und auch nicht Daſſelbe. Die Eigenſchaft, durch welche wir es als Dasjenige vorſtellen, auf welches eine Wirkung geſchehen ſoll, wird gerade durch die Wirkung aufgehoben; indem alſo die Wirkung vorgeht, geht ſie nicht mehr an Dem vor, an welchem ſie vorgehen ſollte. Z. B. das Waſſer gefriert. Das Waſſer iſt hier der leidende Stoff, an welchem eine Veränderung vorgehen ſoll. Allein, indem die Veränderung vorgeht, d. h. indem das Waſſer gefriert, iſt es eben nicht mehr Waſſer.

Gehen wir zu der zweiten der angegebenen Erklärungsweiſen über, der Idee der Selbſtbeſtimmung, ſo ſtoßen wir auch hier auf Widerſprüche; einmal nämlich, ſind wir auch hier genöthigt, eine unendliche Reihefolge von Selbſtbeſtimmungen anzunehmen, deren eine immer erſt durch die andere bedingt wird; ſodann aber liegt ſchon darin ein Widerſpruch, daß ein und daſſelbe Weſen zugleich das Beſtimmende und das Beſtimmte, alſo zugleich thätig und leidend ſein ſoll.

Es bleibt uns noch übrig das abſolute Werden. Dieſer Idee zufolge denkt man ſich einen fortwährenden regelmäßigen Wechſel, wobei alſo niemals eigentlich Etwas iſt, ſondern immer nur Etwas wird, indem der eine Zuſtand den andern aufhebt. So dachte ſich z. B. Heraklit die ganze Welt unter der Form eines Fluſſes. Allein, wenn wir nun fragen, was

dieſes abſolut Werdende oder Wechſelnde eigentlich ſei, ſo finden wir darauf keine Antwort. Denn, wollen wir es als die Summe aller der Zuſtände betrachten, welche im Verlauf des abſoluten Werdens hervorgetreten ſind, ſo erhalten wir den Begriff eines Dinges mit mehreren Merkmalen, den wir ſchon als widerſprechend befunden haben. Oder, ſoll dem Wechſel gar nichts Beharrliches zu Grunde liegen, ſo verfallen wir abermals in das Dilemma, daß wir entweder den einen Zuſtand erſt nach dem Aufhören des andern eintreten laſſen, wodurch aber die Stetigkeit des Wechſels und der Zuſammenhang zwiſchen den verſchiedenen Zuſtänden aufgehoben wird, oder, daß wir beide Zuſtände, den alten und den neuen, als noch zugleich ſeiend auffaſſen, wo wir denn aber offenbar Entgegengeſetztes zuſammen denken. Kurz, wir mögen den Begriff des abſoluten Werdens faſſen, wie wir wollen, ſo können wir dem darin liegenden Widerſpruche doch nicht entgehen.

Ein dritter, unſerm Denken höchſt nothwendiger und dennoch widerſprechender Begriff iſt der des Ich. Nicht allein, daß das Ich, als die Einheit aller Vorſtellungen, zu dieſen in demſelben widerſprechenden Verhältniß ſteht, wie das Ding zu ſeinen Merkmalen, ſo tritt hier auch noch die Schwierigkeit hinzu, daß das Ich ſich ſelbſt vorſtellen ſoll. Um nun aber wirklich ſich ſelbſt, nicht blos einen einzelnen Zuſtand, worin es ſich befindet, vorzuſtellen, muß es ins Unendliche fort ſich immer mehr in ſich ſelbſt zurückziehen; um wirklich ſich vorzuſtellen, muß das Ich ſich vorſtellen als das ſich ſelbſt vorſtellende, und dann wieder als das ſich als ſich vorſtellend vorſtellende u. ſ. w. Mit einem Worte, der Begriff des Ich wird niemals eigentlich realiſirt.

Alle dieſe Begriffe nun, und nicht blos dieſe, ſondern überhaupt alle, welche, gleich dieſen, innere Widerſprüche

enthalten, bilden ebenso viele Prinzipien des Denkens, insofern sie nämlich unser Denken nöthigen, über diese gewöhnliche Vorstellungsweise hinauszugehen. Hierin besteht nun das Geschäft der Metaphysik, und Sache der Methodenlehre ist es, den richtigen Weg zur Auflösung jener Widersprüche und zum klaren, mit sich selbst übereinstimmenden Denken des wahren Seins der Dinge nachzuweisen. Die Methode, welche dies leistet, d. h. welche die nothwendigen Beziehungen eines gegebenen Begriffs zu andern Begriffen, die ihn ergänzen und von seinen innern Widersprüchen befreien sollen, nachweist, nennt Herbart ebendarum die Methode der Beziehungen.

Um das allgemeine Verfahren, wie es diese Methode vorschreibt, anschaulich zu machen, betrachten wir beispielsweise das erste der oben aufgestellten metaphysischen Probleme, den Begriff der Causalität, obgleich wir durch diese Betrachtung allerdings schon zum Theil einem späteren Abschnitt des Systems, der Ontologie, vorgreifen.

Die Ursache A, sagt Herbart, soll eine Wirkung, B, hervorbringen; nun kann ein und dasselbe Ding nicht zugleich A und B, d. h. Etwas und das Gegentheil davon sein; wir müssen uns also denken, daß hier nicht blos ein Ding, sondern mehrere Dinge gegeben sind; B ist nicht die Wirkung eines A, sondern mehrerer A. Allein hiermit ist das Problem noch nicht gelöst, denn, wenn wir uns auch eine Mehrheit von Ursachen denken, so ist doch durch deren bloßes Zusammentreffen das Entstehen eines neuen Dinges, einer Wirkung, noch keineswegs erklärt. A + A u. s. w. giebt noch nicht B; wenn die verschiedenen Ursachen alle vollkommen gleichartig sind, so kann ihre Verbindung kein neues Product ergeben; ja es läßt sich nicht einmal die Möglichkeit einer Beziehung zwischen ihnen denken. Um eine solche her-

zuſtellen, müſſen wir unſre Zuflucht zu einem Mittel nehmen, deſſen ſich auch die Mathematik und die Naturwiſſenſchaften mit Erfolg bedienen. Sowie nämlich der Mathematiker für eine Größe X eine Verbindung anderer Größen, z. B. Y + Z ſetzen kann, welche an Werth jener gleich, aber, in dem gegebenen Falle, für die Auflöſung des mathematiſchen Problems bequemer ſind, oder wie der Phyſiker die eine und einfache Bewegung zerlegt, ſie als das Reſultat zweier verſchiedener Bewegungen (in dem Parallelogramm der Kräfte) anſieht, auf ganz ähnliche Weiſe iſt es auch dem Metaphyſiker geſtattet, ſtatt des einfachen Seins eines Dinges ſich eine Verbindung von mehreren Richtungen oder Qualitäten zu denken. Es iſt dies eine zufällige Anſicht von dem Dinge, eine Anſicht, durch welche nicht etwas Neues oder Fremdes in das Weſen des Dinges ſelbſt hineingetragen, ſondern nur ein anderer Ausdruck, gleichſam eine andere Formel für den einfachen Begriff deſſelben geſetzt wird.

Mit Hülfe ſolcher zufälliger Anſichten nun wird es dem Philoſophen möglich, zu erklären, wie aus dem Zuſammentreffen mehrerer einfacher Subſtanzen eine Wirkung, als deren gemeinſames Product, hervorgehen könne. Denken wir uns nämlich die Subſtanz A, vermöge einer zufälligen Anſicht, als = X + Y — Z, ein zweites A′ als = M + N + Z, ſo beſteht zwiſchen dieſen beiden Subſtanzen A und A′ ein gewiſſer Gegenſatz, eine Beziehung, indem die eine die poſitive Richtung oder Qualität + Z, die andere deren Gegentheil — Z enthält. Indem nun dieſe beiden Subſtanzen, A und A′, zuſammentreffen, ſucht jede in der andern Das zu vernichten, was ihrer eigenen zufälligen Richtung entgegengeſetzt iſt; allein jede erhält auch ſich ſelbſt gegen dieſe Störung ihres Weſens von außen vermöge ihrer innern Realität und Einfachheit. Das gemeinſame Pro-

duct dieſer Störungen und Selbſterhaltungen einer Mehrheit von Subſtanzen iſt nun eben Dasjenige, was wir gewohnt ſind als die Erſcheinung, die Eigenſchaften oder Veränderungen einer einzigen Subſtanz zu betrachten.

Somit zerfällt das Geſchäft der Philoſophie, in Bezug auf die metaphyſiſche Erklärung gegebener Erſcheinungen, in drei Momente. Zuerſt muß der Philoſoph die gegebene Thatſache analyſiren und, durch Auffindung des darin verborgenen Widerſpruchs, daraus ein metaphyſiſches Problem bilden. Sodann muß er dieſes Problem oder dieſen Widerſpruch auflöſen durch eine Umgeſtaltung der gewohnten Begriffe von den Zuſtänden und Verhältniſſen der Dinge; hierzu dient ihm die Methode der Beziehungen, vermöge deren er an die Stelle der einfachen Urſachen der Erſcheinungen das Zuſammentreffen einer Mehrheit ſolcher Urſachen ſetzt. Drittens endlich, muß er, um eben dieſe Beziehungen der zuſammentreffenden vielen Urſachen zu einander und ihr Zuſammenwirken zu erklären, ſich der zufälligen Anſichten bedienen, d. h. er muß den vielen Urſachen oder Subſtanzen in ihrem Zuſammentreffen Etwas beilegen, was ihnen ohne daſſelbe, als einzelnen, nicht zukommen würde.

Der zweite Theil der Metaphyſik, die Ontologie, hat es mit der Aufſuchung des Realen zu thun. Was iſt das Reale? Wo iſt es? Wie wird es erkannt? dies ſind die Hauptfragen der Ontologie. Im gewöhnlichen Denken, ſagt Herbart, nennen wir alles Das real, was Gegenſtand einer Empfindung iſt. Allein die Empfindung verändert ſich, verſchmilzt mit andern Empfindungen. So kommen wir wohl darauf, den Begriff des Realen überzutragen auf den Complex der Empfindungen, die ſogenannten Dinge, wie ſie uns als Einheiten erſcheinen. Allein auch dieſe erweiſen ſich bei

näherer Betrachtung als nicht geeignet, den Begriff des Realen auf sie anzuwenden, denn sie sind zusammengesetzt aus einfachen Empfindungen; der Stein, den ich in der Hand habe und den ich als etwas Reales, Seiendes betrachte, löst sich sogleich auf in die Empfindungen einer gewissen Schwere, einer gewissen Härte, gewisser Farben und Formen u. s. w.; von der scheinbaren Einheit des Steins bleibt am Ende Nichts übrig. Also, schließt Herbart, ist der Gegenstand unserer Empfindung, die Erscheinung, nichts Reales; wohl aber deutet sie auf etwas Reales hin, was gleichsam hinter der Erscheinung verborgen ist, was nicht durch unsere Sinne, sondern nur durch unser Denken erfaßt werden kann. „Der Schein," sagt Herbart, „läßt sich nicht ableugnen (der Schein nämlich, der etwas wirklich Gegebnes ist und sich von dem blos subjectiven Scheine, der optischen Täuschung, dem Traume u. s. w. wohl unterscheidet); man muß diesen Schein, das Gegebene, setzen als ein recht eigentliches Nicht — Nichts. Damit erklärt man nun freilich nicht Dasjenige, was da scheint, als ein Solches, wie es scheint, für real; aber man setzt Etwas, und zwar dieses Etwas wegen dieses Scheins, ein andres Etwas wegen eines andern Scheins. Wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein."

Also, noch einmal, allem Gegebnen liegt zu Grunde ein Sein, auf dessen Annahme oder Setzung wir durch das Gegebne selbst mit Nothwendigkeit hingewiesen werden.

Was ist nun dieses Sein oder dieses Reale? Wir unterscheiden daran Zweierlei, das Sein selbst und die Qualität des Seienden. Die Letztere ist uns vor der Hand noch gänzlich unbekannt; von dem Ersteren wissen wir so Viel, daß es sich uns mit derselben Nothwendigkeit ankündigt, womit sich anfangs das in der Empfindung Gegebne anzukün-

digen ſchien, welches jedoch ſpäter als ein nicht Beharrliches, ſondern Veränderliches, Wechſelndes, in lauter Beziehungen ſich Verlierendes erkannt ward. So ergiebt ſich alſo für das Sein — abgeſehen von ſeiner Qualität — der Begriff eines Etwas, deſſen Setzung nicht aufgehoben wird. Was dies ſei, wiſſen wir nicht, wie ſchon geſagt; daß es aber ein Solches gebe, welches wir ſetzen müſſen und deſſen Setzung wir nicht zurücknehmen können, darauf weiſt uns das wirklich Gegebne hin.

Oder, mit andern Worten, weil wir erfahrungsmäßig Etwas als gegeben wahrnehmen, weil wir dies Gegebne nicht als ein ſchlechthin Nichtiges, als einen Schein ohne alle und jede Wirklichkeit oder Realität anſehen können, weil, ſo zu ſagen, unſre Empfindung und unſer Denken dieſes Gegebnen, der Wirklichkeit, ſich an einen Punkt anlehnen muß, der feſtſteht, der nicht erſt wieder auf einen andern zurückweiſt, — deshalb müſſen wir ein Reales ſetzen, ein Anſich.

Es kann auffallend erſcheinen, daß auf dieſe Weiſe der Begriff des Realen nur negativ oder mittelbar beſtimmt wird, als Begriff eines Etwas, das nicht weggedacht werden kann; allein dies liegt in der Natur unſrer Vorſtellungsweiſe, wonach wir zuerſt die Merkmale eines Dinges auffaſſen und dann erſt hinterher mit dem Begriffe des Dinges, als der Einheit dieſer Merkmale, den Begriff des Seins zu verbinden pflegen. Allein eigentlich iſt das Setzen des Seins das Erſte, Urſprünglichſte, und nur unſre Reflexion macht dieſen verkehrten Weg, daß ſie bei dem Schein anfängt und erſt von da zu dem Sein vordringt, wo dann dies Sein freilich als ein Zweites, erſt Hinzukommendes erſcheint.

Was nun die Qualität des Seienden betrifft, ſo iſt ſchon geſagt worden, daß durch die abſolute Setzung ſelbſt

oder durch den Begriff des Seins noch gar keine bestimmte Qualität des Gesetzten gegeben sei. Indessen läßt sich davon, wenigstens so Viel aussagen, daß das wahrhaft Seiende oder Reale seiner Qualität nach 1) gänzlich positiv oder affirmativ, ohne Einmischung von Negationen; 2) schlechthin einfach; 3) allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänzlich sein müsse; endlich 4) daß, wie Vieles sei, durch den Begriff des Sein ganz unbestimmt bleibe.

Das Seiende ist durchaus positiv; denn jede Negation in demselben würde der absoluten Position widersprechen. Es ist schlechthin einfach; denn, enthielte es ein Mehrfaches, so enthielte es auch eine Beziehung dieses Mehrfachen unter einander; keine der mehreren Qualitäten wäre an sich real, sondern jede durch die andere bedingt und für sich allein ungenügend. Es ist ohne innere Quantität — d. h. ohne Theile, eine Bestimmung, die aus der vorhergehenden von selbst folgt. Endlich aber bleibt auch unbestimmt, wie viele Reale es gebe; es läßt sich also nicht aus dem Begriffe des Seins folgern, daß es nur ein Sein oder Seiendes gebe. Zwar könnte man einwenden, sagt Herbart, daß mehrere Reale sich gegenseitig ausschlössen, da, wenn A real sei, B, welches nicht A sei, auch nicht real sein könne. Darauf erwidert Herbart, daß zwischen den vielen Realen, als solchen, keinerlei, weder positive, noch negative Gemeinschaft bestehe und daß daher Bestimmungen, wie die angegebne, nur in der zufälligen Zusammenstellung der verschiednen Seienden, die unser Denken vornehme, ihren Grund haben.

Wir wissen also jetzt so Viel, daß es eine unbestimmte Menge von Realen, d. h. von einfachen Wesen giebt. Die nächste Frage ist nunmehr die: wie kommen diese Realen

in eine Beziehung und Verbindung untereinander? Schließt nicht die absolute, einfache Position derselben jede solche Beziehung aus?

Hier tritt nun die Theorie von den zufälligen Ansichten, die in der Methodologie aufgestellt ward, vermittelnd ein. Ihrer einfachen Qualität nach können allerdings die Realen nicht in Verbindungen eingehen, wohl aber nach ihren zufälligen Ansichten. Herbart erläutert dies hier noch ausführlicher, als in der Methodologie, durch folgende Beispiele:

„Wenn eine gerade Linie auf dem Papier gezeichnet ist," sagt Herbart, „so sieht man es ihr nicht an, ob sie die Seite eines Dreiecks oder die Ordinate einer Curve sein soll. Wenn sich ein reiner, einzelner Ton hören läßt, so hört man nicht, ob er eine Octave oder eine Septime sein soll. Die Linie, der Ton können dies und noch manches Andre vorstellen; sie können nach dieser oder jener Formel oder Regel gewählt worden sein; aber von der ganzen Zusammensetzung der Begriffe in solchen Formeln und Regeln ist Nichts mehr zu spüren, sobald man blos die Linie, blos den Ton betrachtet. Einfach, wie ein einfacher Ton, soll nun jede Qualität jedes Realen sein; aber zugleich fähig, gleich dem Ton und der Linie, angesehen zu werden als entsprechend dieser oder jener Construction, die eine wie immer große Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in sich schließen mag."

Vermöge dieser zufälligen Ansichten nun findet eine Beziehung der an sich einfachen Realen auf einander statt. Die zufälligen Ansichten verschiedener Realen können nämlich in einem Gegensatz zu einander stehen. Ein Beispiel dafür sind wieder zwei verschiedene Töne, etwas cis und gis. Diese Töne weichen von einander ab; wenn man den

einen mit a bezeichnet, muß man den andern mit — a bezeichnen. Dieſe Negation trifft jedoch keineswegs den Ton an ſich, den Ton als Ton; denn, als Ton ſchlechthin betrachtet, iſt weder cis noch gis negativ; ſie ſind es blos relativ; d. h. cis iſt negativ, verglichen mit gis; es iſt deſſen Gegenſatz; gis iſt negativ, verglichen mit cis.

Wenden wir dies an auf die einfachen Weſen, ſo finden wir, daß jedes Weſen an ſich von einfacher Qualität iſt, daß es jedoch im Vergleich und in der Zuſammenſtellung mit andern, an ſich ebenſo einfachen Weſen einen Gegenſatz zu dieſen bilden kann. Wenn daher zwei reale Weſen zuſammen ſind, ſo treten ſie, vermöge ihrer zufälligen Anſichten, in Gegenſatz zu einander; A iſt dem B entgegengeſetzt, weil es im Vergleiche zu B etwas Negatives, ein — a hat, als zufällige, relative Qualität. In Bezug auf dies nun, dem Etwas in B entgegengeſetzt iſt, findet ein gegenſeitiger Widerſtand zwiſchen den beiden Realen, A und B, ſtatt; jedes ſucht das Entgegengeſetzte im Andern zu vernichten; dieſes widerſteht aber, weil es unauflöslich mit der Qualität des Andern verbunden iſt; kurz, A erhält ſich als A, B erhält ſich als B. Die Art und Weiſe, wie ſich A gegen B erhält, iſt aber verſchieden von der Art ſeiner Selbſterhaltung gegen C oder D; jede Selbſterhaltung eines Weſens gegen ein beſtimmtes andres Weſen hat einen eigenthümlichen Charakter. Dieſe Selbſterhaltungen nun, die in den einfachen Weſen vorgehen, ſofern ſie mit andern einfachen Weſen in Beziehungen und Gegenſätze treten, ſind das Einzige, was wirklich geſchieht und woraus alles Das erklärt werden muß, was die gewöhnliche Metaphyſik fälſchlicherweiſe bald für die Wirkung einer Urſache, bald für die Erſcheinung oder Aeußerung einer Subſtanz auszugeben pflegt.

Diesen Begriff des wirklichen Geschehens oder der Selbsterhaltung der einfachen Wesen wendet nun Herbart sogleich an zur Erklärung der zwei Hauptprobleme der Metaphysik, des Problems der Inhärenz und des Problems der Veränderung. Das Problem der Inhärenz, d. h. die Frage, wie einem Dinge ein oder mehrere Merkmale beiwohnen können, löst sich, mit Hülfe jenes Begriffs, dadurch, daß man das sogenannte Ding, d. h. das Reale, als im Verhältniß zu andern Realen, folglich im Zustande der Selbsterhaltung gegen diese befindlich betrachtet. Jede einzelne von diesen Selbsterhaltungen hat etwas Eigenthümliches; so viele Reale daher mit dem einen Realen (welches wir hier gleichsam als den Mittelpunkt dieses ganzen Kreises von Beziehungen ansehen) in Gegensatz treten, so vielerlei verschiedene Selbsterhaltungen finden in dem einen Realen statt, so viele Merkmale oder Eigenschaften legen wir dem Dinge bei. Wir können daher sagen: so oft wir an einem Dinge eine Eigenschaft wahrnehmen, so oft sind wir, um diese Wahrnehmung uns zu erklären, genöthigt, anzunehmen, daß das Ding, oder vielmehr das dem Dinge zu Grunde liegende Reale, mit andern Realen in Gemeinschaft stehe; so viele Eigenschaften wir also an einem Dinge finden, so vielmal müssen wir eine solche Gemeinschaft voraussetzen. Das Merkmal oder die Eigenschaft a (die wir in der gewöhnlichen Vorstellungsweise als der Substanz A inhärirend betrachten) ist, das Resultat der Gemeinschaft von A mit $A' + A' + A' + -$; das Merkmal b ist Resultat der Gemeinschaft von $A + A'' + A'' + A'' + -$; das Merkmal c der Gemeinschaft von $A + A''' + A''' + A''' + -$ u. s. w. Alle diese Reihen: $A' + A' + A' + -$, $A'' + A'' + A'' + -$, $A''' + A''' + A''' + -$ u. s. w. gehen aus von A, wie Radien von dem Mittelpunkte; A repräsentirt die Einheit des

Dinges, aber es bringt nicht aus ſich die Beſtimmungen oder Eigenſchaften hervor, die wir wahrnehmen; dieſelben ſind auch nicht demſelben angeheftet, wie einem ruhenden Punkte, ſondern es ſind die Selbſterhaltungen von A in ſeinem Zuſammentreffen mit den mehreren A′, A″, A‴ u. ſ. w.

Herbart macht dies durch ein ſinnliches Beiſpiel deutlicher. Die Körper, ſagt er, ſind gefärbt; aber Farbe iſt Nichts ohne Licht und Nichts ohne Augen. Sie tönen, aber nur im ſchwingenden Medium und für geſunde Ohren, u. dgl. M. Farbe und Ton bieten den Schein der Inhärenz dar; ſieht man näher zu, ſo findet ſich, daß ſie den Dingen nicht wahrhaft inwohnen, vielmehr eine Gemeinſchaft unter mehrern Dingen vorausſetzen.

Iſt ſomit der Begriff der Inhärenz oder der Subſtantialität durch die eben angeſtellten Betrachtungen zurückgeführt auf den Begriff der Cauſalität, und dieſer wiederum auf den Begriff der Selbſterhaltung des Realen in ſeinem Zuſammentreffen mit einem andern Realen, ſo läßt ſich leicht eine gleiche Löſung für das Problem der Veränderung finden. Der Satz: es geht an einem Dinge eine Veränderung vor, heißt nämlich, nach der nunmehr gewonnenen Anſicht, nichts Anderes, als: dies Reale A tritt ſucceſſiv mit mehrern andern Realen in Gemeinſchaft. So oft an einem Dinge ein Merkmal verſchwindet und ein andres an deſſen Stelle tritt, ſo iſt dies ein Zeichen, daß das Reale eine neue Verbindung mit andern Realen eingegangen hat.

Hieraus ergiebt ſich nun auch erſt der wahre Begriff der Subſtanz. Kein Reales iſt an ſich Subſtanz, ſondern, wenn es Erſcheinungen tragen ſoll, ſo muß es in Gemeinſchaft mit andern realen Weſen ſtehen, und wenn die Erſcheinung wechſelt, ſo wechſelt dieſe Gemeinſchaft.

Die Veränderung zeigt uns einen Wechſel in dem Zu-

ſammentreffen (oder, wie es Herbart ſchlechtweg nennt, dem Zuſammen) der einfachen Weſen; wir ſehen daraus, daß ſie ſowohl zuſammen, als auch nicht zuſammen ſein können, daß ihnen das Zuſammen zufällig iſt. Das Verhältniß nun, welches daraus hervorgeht, daß die einfachen Weſen ſowohl zuſammen als auch nicht zuſammen ſein können, ergiebt den Begriff der veränderlichen Lage derſelben und, in ſeiner weitern Entwicklung, den Begriff des Continuums nach ſeinen verſchiedenen Formen, Raum, Zeit, Bewegung, Materie. Die Lehre vom Continuum iſt die Synechologie.

Die Synechologie ſoll aus dem Begriffe der einfachen Weſen die wahre Beſchaffenheit Desjenigen entwickeln, was wir in der ſinnlichen Vorſtellung als ein Continuum anzuſchauen glauben; zunächſt des Raums. Dieſer Raum, den wir hier, ganz unabhängig von den ſinnlichen Raumvorſtellungen, aus der Betrachtung der einfachen Realen und ihrer Verhältniſſe zu einander entwickeln oder conſtruiren, kann der intelligible Raum heißen. Wir merken hier ſogleich an, daß der intelligible Raum nich etwa ein beſondrer Raum außer oder neben dem ſinnlichen iſt, ſondern nur die metaphyſiſche Auffaſſung oder Conſtruction der Beſtimmungen, die uns die gewöhnliche Anſchauung des ſinnlichen Raums als gegebne darbietet.

Der intelligible Raum, ſammt allen ſeinen Beſtimmungen, — die philoſophiſche Grundlage der Geometrie — ſoll alſo conſtruirt werden aus dem Begriffe des zufälligen Zuſammen und Nichtzuſammen der einfachen Weſen. Dies geſchieht folgendermaßen:

Jedes einfache Weſen kann zuſammen ſein mit einem andern einfachen Weſen. Abſtrahiren wir dabei von allen Qualitäten der beiden Weſen, folglich auch von allen möglichen Gegen-

ſätzen unter ihnen, ſo ergiebt ſich als das einzige Verhältniß, welches zwiſchen ihnen beſteht, dies, daß das eine dem andern ſeinen Ort beſtimmt. Setzen wir A und bringen B zu ihm — im Gedanken, gleichſam im bloßen Bilde — hinzu, ſo beſtimmt A dem B ſeinen Ort. Rücken wir nun A und B (oder vielmehr das Bild von B) wieder auseinander, ſo entſteht dem B ein neuer Ort, indem es dem A gleichſam nachrückt, um wieder mit ihm zuſammen zu ſein, und auf dieſe Weiſe können wir, durch fortgeſetztes Auseinander- und Wiederzuſammenrücken von A und B, wobei alſo jedesmal B in den Ort verſetzt wird, den vorher A einnahm, eine Reihe von Orten oder Bildern von B bilden, (oder, um es ſinnlich darzuſtellen, eine Reihe von Punkten) die außereinander, aber doch ſo aneinander liegen, daß zwiſchen ſie Nichts eingeſchoben werden kann. Dies giebt den Begriff einer unendlichen, ſtarren, geraden Linie.

Der Begriff der Reihe, welcher der ſtarren Linie zu Grunde liegt, ergiebt die Grundbegriffe der Arithmetik, die Zahl und ihre mannigfachen Beſtimmungen und Verhältniſſe.

Indem ferner zu den zwei einfachen Realen, A und B, ein Drittes, C, kommt, ſo bildet deſſen Zuſammenfaſſung mit einem oder dem andern der beiden erſten eine neue Linie, die mit der erſten Linie nur einen Punkt gemein hat. Beide Linien laſſen ſich in einen Kreis zuſammenſchließen, und bilden ſo eine Fläche. Die Kreislinie iſt eine ſtetige Linie, denn ſie entſteht nicht durch Conſtruction, d. h. durch ein fortrückendes Zuſammenfaſſen von Punkten, ſondern durch Einſchieben zwiſchen feſtgeſtellte Punkte (die Enden der beiden ſtarren Linien) woraus eine irrationale Diſtanz hervorgeht.

Auf ähnliche Weiſe kann man ein viertes Reales, D, mit

irgend einem Punkte der Fläche in Verbindung bringen; dies giebt abermals eine neue Richtung; der Kreis wird zur Kugel, die Fläche zum Körper.

Aus dieſen Sätzen entwickelt nun Herbart weiter die ſämmtlichen Grundbegriffe der Mathematik.

Herbart conſtruirt ferner die Materie aus den Begriffen des unvollkommnen und des vollkommnen Zuſammen der realen Weſen. Unter unvollkommnem Zuſammen verſteht Herbart eine ſolche Lage der Weſen zu einander, wobei ſie nicht blos an einander, aber doch auch nicht völlig in einander ſind, vielmehr ſich theilweiſe durchdringen. Nun können wir aber wirkliche Theile den einfachen Weſen nicht zuſchreiben; vielmehr iſt deren Qualität in allen dieſen fingirten Theilen ganz dieſelbe, folglich auch die Selbſterhaltung, welche in Folge ihres Zuſammenſeins mit andern Weſen eintritt. Dieſer überall gleichen Selbſterhaltung der Weſen muß nun auch ihr Zuſammen entſprechen; denn es iſt ein Grundſatz, der aus der Lehre von den Störungen und Selbſterhaltungen der einfachen Weſen folgt, daß die inneren und äußern Zuſtände dieſer Weſen einander ſtets entſprechen müſſen; folglich müſſen die einfachen Weſen aus dem unvollkommnen Zuſammen übergehen in das vollkommne Zuſammen; ſie müſſen vollends in einander eindringen. Dies iſt der Grund und das Weſen der ſogenannten Attraction.

Wir erinnern uns, daß ſchon Kant an die Stelle der gewöhnlichen Anſicht, der zufolge man die Materie als gegeben annimmt und dieſer gegebnen Materie gewiſſe Kräfte beilegt, den Verſuch ſetzte, das Entſtehen der Materie aus dem Zuſammenwirken zweier Grundkräfte, der Attractiv- und Repulſivkraft, zu erklären. Herbart geht noch einen Schritt weiter; er will auch die Natur dieſer Kräfte ſelbſt

erklären aus dem Begriffe der einfachen Wesen, ihres Zusammentreffens und ihrer, durch das Zusammentreffen bedingten, umgekehrt aber auch die bestimmte Form dieses Zusammentreffens bedingenden Selbsterhaltungen der einfachen Wesen. Wie er dies in Bezug auf die Attraction thue, haben wir so eben gesehen. Die Attraction der einfachen Wesen, sagt er, beruht darauf, daß dieselben, vermöge des ihnen inwohnenden Strebens nach vollkommner und durchaus gleichmäßiger Selbsterhaltung, auch eine vollkommne Gemeinschaft mit andern Wesen anstreben, daß sie also, sobald sie in einem unvollkommnen Zusammen mit denselben sich befinden, nach vollkommner Durchdringung streben, d. h. daß sie sich gegenseitig anziehen.

Der Attraction aber steht entgegen die Repulsion. Worin besteht diese?

Man nehme, sagt Herbart, drei reale Wesen, von welchen zwei unter sich gleichartig sind; A, A′ und B. B sei in der Mitte; es seien von zwei verschiedenen Seiten her A und A′, die mit ihm in ein unvollkommnes Zusammen gerathen waren, im Begriff, vollends in B einzudringen, wie es, vermöge der eben aufgezeigten Nothwendigkeit, geschehen muß. Soll es aber in der That geschehen, so müssen nicht nur A und A′ sich gegen B selbst erhalten, sondern B muß sich doppelt selbst erhalten gegen beide A. Angenommen nun, daß der Gegensatz zwischen A und B gleich sei, d. h. daß ein einziges A schon hinreiche, um der Negation, welche in B liegt, Widerstand zu leisten, so kann B die doppelte Selbsterhaltung gegen beide A nicht leisten. Es kann aber auch keine wirkliche Störung ohne Selbsterhaltung in B eintreten; folglich können die beiden A nicht ganz eindringen in B; es findet eine Repulsion statt. Zwischen dieser Repulsion nun und jener Attraction muß irgend ein Gleich-

gewicht eintreten; d. h. vermöge ihrer Selbsterhaltung müsse eigentlich A und A' ganz in B eindringen; nun können sie dies nicht, weil B sich nicht doppelt selbst erhalten kann (was wir als Repulsion von Seiten des B bezeichnen); folglich können A und A' nur theilweise in B eindringen und es muß dabei sein Bewenden haben.

In diesem Gleichgewicht nun zwischen Attraction und Repulsion haben wir (wie auch schon Kant gezeigt) den Ursprung der Materie, über welchen sich Herbart folgendermaßen ausdrückt:

„Man nehme jetzt," sagt er, „der A so viele an, als man will. Wenn diese alle zugleich in ein unvollkommenes Zusammen mit B gerathen, so müssen sie alle tiefer eindringen; aber dieses ihr Müssen hilft Nichts, wenn B deren nicht mehr aufnimmt. Je mehr ihrer sind, desto weniger tief können sie eindringen, und, gesetzt, sie wären alle eingedrungen, so würden sie nach allen Seiten gleichmäßig so weit herausgetrieben werden, bis sich Attraction und Repulsion im Gleichgewichte befinden. Alsdann läge B in der Mitte, und es würde, mit allen A zusammengenommen, mehr als einen mathematischen Punkt einnehmen, so daß eine körperliche Ausdehnung entstünde und das Ganze nun ein Klümpchen oder eine molecula darstellte.

Dieses Klümpchen hat alsdann seine besondere Dichtigkeit, gemäß dem Gleichgewichte der Attraction und Repulsion. Will man es vergrößern, so nehme man nun auch mehrere B hinzu. Jedes der B wird seinerseits in die A, mit denen es in ein unvollkommenes Zusammen gerathen war, so weit als möglich eindringen, und die Klümpchen werden zusammen eine körperliche Masse darstellen.

Der Grund, durch welchen die körperliche Masse existirt, beruht darin: daß sich der äußere Zustand, die Lage

der Elemente, richtet nach dem innern Zuſtande oder nach den Selbſterhaltungen jedes Elements gegen die, mit welchen es zuſammen iſt.

Soll nun die Maſſe getrennt werden, ſo muß entweder der äußere Zuſtand gehindert werden, ſich nach dem innern ferner zu richten, oder die innern Zuſtände müſſen verändert werden, ſo daß ſie jetzt auch andere äußere Zuſtände erfordern. Den Grund der Veränderung nennen wir in jenem erſten Falle mechaniſch; im zweiten Falle können wir ihn vorläufig als chemiſch bezeichnen.“

Aus dieſem Begriff der Materie entwickelt nun Herbart die weitern Grundbeſtimmungen derſelben in folgenden Sätzen:

1) Alle Materie iſt elaſtiſch; denn das Gleichgewicht ihrer Attraction und Repulſion kann durch neu hinzukommende Kräfte geſtört werden; je größer aber die Abweichung, deſto ſtärker wird die Nothwendigkeit der Wiederherſtellung.

2) Durchdringlich iſt die Materie, erſtlich, für ſolche Elemente, welche den innern Zuſtand derſelben nicht verändern; zweitens, für ſolche, die ihn überwinden können. Erſteres findet z. B. ſtatt bei der Durchſichtigkeit, Letzteres bei der chemiſchen Auflöſung.

3) Die Materie iſt kein Continuum, ſondern urſprünglich eine ſtarre Maſſe; denn die Verdichtung der Elemente beruht auf einem Gleichgewicht der Attraction und Repulſion, und dieſes kann für jeden gegebnen Fall nur ein einziges, beſtimmtes ſein; demnach wird die Materie zwar ihre Dichtigkeit continuirlich abändern laſſen, aber, ſobald ſie in Freiheit iſt, kehrt ſie in ihre beſtimmte Lage zurück und erfüllt den Raum, worin ſie iſt, nicht nach dem unbeſtimmten Begriff des Continuums, ſondern dergeſtalt, daß zwei nächſte Elemente der Materie allemal einen beſtimm-

ten Bruch der urſprünglichen Einheit im Raume, des Aneinander der einfachen Weſen darſtellen.

Noch bleibt übrig, die Begriffe: Zeit und Bewegung zu erklären, d. h. ihr Verhältniß zu dem Begriffe der einfachen Realen aufzuzeigen.

Die Bewegung iſt nichts den Realen ſelbſt Zukommendes, ſondern bezieht ſich nur auf ihre Zuſammenfaſſung oder ihr Verhältniß zu einander im Raume. Wir können uns daher auch ebenſogut vorſtellen, das ſcheinbar bewegte Ding ruhe und die andern Dinge, mit denen es in einem räumlichen Verhältniß ſteht, bewegen ſich, als umgekehrt; wie wir z. B., auf einem Fluſſe fahrend, die Ufer mit ihren Bäumen und Häuſern in Bewegung zu ſehen, uns ſelbſt aber ruhend glauben. Den Realen, als ſolchen, kommt weder Ruhe noch Bewegung zu, da, wie geſagt, dieſe beiden Begriffe ſich nur auf das Raumverhältniß beziehen. Der Uebergang des Dinges aus einem Orte in den andern geſchieht ſo, daß jeder Punkt, in den es eintritt, mit einem Male geſetzt und auch wieder aufgehoben wird. Dieſes plötzliche Uebergehen oder Durchgehen durch eine Reihe von Punkten, welches mit dem ſtarren Aneinander, wobei jeder Punkt geſondert feſtgehalten wurde, einen Widerſpruch bildet, nennen wir die Geſchwindigkeit. Die Geſchwindigkeit iſt das eigentliche Element oder der allgemeine Begriff der Bewegung, die Bewegung nur die Wiederholung jenes Ueberganges.

Dieſe Wiederholung ergiebt den Begriff der Dauer und ſomit auch den der Zeit. Die Zeit kann angeſehen werden als das Maß der Bewegung oder der Geſchwindigkeit. Wenn wir die Zeit nur als Maß der Geſchwindigkeit eines einzigen Bewegten betrachten, ſo iſt ſie, gleich dem Raume, eine ſtarre Linie, ein Nacheinander, (wie der Raum ein Aneinander), welches kein Ineinanderfließen der einzelnen Mo-

mente der Geſchwindigkeit zuläßt. Nur, wenn mehrere gleichzeitige Bewegungen zuſammengefaßt werden ſollen, ergeben ſich auch hier, ſo wie beim Raume, irrationale Diſtanzen.

Raum, Zeit und Bewegung ſind, wie wir geſehen haben, durchaus nichts den einzelnen Gegenſtänden ſelbſt Zukommendes, ſondern drücken nur die Formen oder Verhältniſſe aus, in denen ſich uns, den Beſchauern, die mehrern Gegenſtände in ihrer Zuſammenfaſſung darſtellen. Schon Kant hatte Raum und Zeit für bloße Formen der Erſcheinung oder der Anſchauung erklärt; allein nach ſeiner Auffaſſung ſchien es, als ſei die Beſchränkung dieſer Formen auf die Erſcheinungswelt nur eine Folge der mangelhaften Einrichtung des menſchlichen Erkenntnißvermögens, als ſei die ganze räumliche und zeitliche Anſchauung nur ein ſubjectiver, wenn auch allgemeinſubjectiver Schein. Es muß aber, ſagt Herbart, ſelbſt die Vorausſetzung, daß andere Vernunftweſen andere Geſetze der Anſchauung haben könnten, als die angegebnen, hinwegfallen; der ſubjective Schein muß ſich verwandeln in einen objectiven Schein. Wahrhaft objectiv kann nun aber nur ein ſolcher Schein heißen, der von jedem einzelnen Objecte ein getreues Bild, wenn auch kein vollſtändiges, ſo doch ohne alle Täuſchung dem Subjecte darſtellt, ſo daß blos die Verbindung der mehrern Gegenſtände eine Form annimmt, welche das zuſammenfaſſende Subject ſich muß gefallen laſſen.

Ein ſolcher objectiver Schein, im ſtrengſten Sinne, iſt nun das Raumverhältniß. Das Raumverhältniß, worin die Objecte ſich zeigen, iſt nicht im Mindeſten ein wahres Prädicat, das irgend einem unter ihnen könnte beigelegt werden, denn es beruht lediglich auf dem Zuſammentreffen ihrer Bilder in der ſie abſpiegelnden Intelligenz. Dennoch wird es gegeben; die Intelligenz iſt daran gebunden, nicht minder wie

an jede qualitative Bestimmung des Gegenstandes. Das Raumverhältniß ist daher Schein, aber nicht subjectiver Schein, denn die Größe der Entfernung, der Unterschied der Ruhe und Bewegung unter den Objecten hängen gar nicht von der Intelligenz ab; sie nimmt, was sie findet.

Nicht anders ist es mit der Bewegung. Wir versuchen, den realen Wesen eine bestimmte Stellung im Raume, eine bestimmte Entfernung zu einander anzuweisen. Allein, indem wir in den Raum, worein wir eines der Realen gesetzt haben, auch das andre setzen, es gleichsam an jenes anheften wollen, entzieht es sich uns, geht aus seinem Orte (obgleich nicht aus dem Raume, d. h. der Möglichkeit der Zusammenfassung überhaupt) heraus; es hat also eine gewisse Richtung und Geschwindigkeit; diese wird jetzt die Regel der Zusammenfassung, welche das zweite Object in Beziehung auf das erste gestattet, und hiermit ist die gleichförmige Bewegung im Gange, welche bleibt, bis ein Grund der Abänderung eintritt. So geht es uns nun mit allen Objecten, und nicht blos uns, sondern jedem Zuschauer; die Objecte entweichen, vermöge ihrer Unabhängigkeit, aus derjenigen Zusammenfassung, die wir eben mit ihnen vornehmen, so jedoch, daß jedes im Entweichen sich sein Raumverhältniß bestimmt, weil es in bestimmter Richtung und Geschwindigkeit davongeht. Eigentlich geschieht hier nicht den Dingen, sondern den Zuschauern Etwas, aber diesen allen begegnet die gleiche Abänderung der Form, in welcher sie die Objecte zusammenzufassen im Begriff standen. Es ist also ein objectiver Schein vorhanden.

Daß dies so sei, daß der objective Schein sich vom subjectiven unterscheide, können wir daraus ersehen, daß die Richtung, welche der Gegenstand im Entweichen aus der versuchten Zusammenfassung annahm, so lange unverändert

bleibt, bis etwas Neues hinzukommt, und daß ſelbſt dann, wenn ein ſubjectiver Schein die Auffaſſung ſtört, der Zuſchauer ſich ſpäter von dieſem befreien und wiederum in den Zuſammenhang des wahren, objectiven Scheins verſetzen kann. Das könnte nicht ſein, wenn dabei die Perſon des Zuſchauers in Betracht käme. Das iſt aber auch nicht der Fall, ſondern darauf allein kommt es an, wenn die Bilder der Gegenſtände in irgend einem, gleichviel ob idealem oder wirklichem Zuſchauer zuſammentreffen können. In dieſem Sinne geſchieht die Bewegung wirklich, auch wenn ſie nicht beobachtet wird. Die Regel des möglichen Beobachtens bleibt ſtehen; ſie würde aber alle Bedeutung verlieren, wenn gar keine Beobachtung ſtattfände. Nur für Beobachtung gilt ſie, jedoch ebendeswegen für Jeden, der, frei vom ſubjectiven Scheine, ſich zu derſelben als Zuſchauer darbietet.

Die Zeitbeſtimmungen gehören ebenfalls in das Reich des objectiven Scheins. Zwar iſt man gewohnt, die Veränderungen in eine ſtetige Reihe zu ordnen, indem man annimmt, daß jeder Wirkung ihre Urſache, jeder Begebenheit ihre Bedingung, und ſo fort bis zu einer erſten Bedingung zurück in der Zeit vorausgehe und ihr Eintreten in einem beſtimmten Zeitpunkte beſtimme. Allein nach den Prinzipien der Ontologie iſt dieſer Gedanke nichtig, indem, zufolge derſelben, die Cauſalität ſich auf die Selbſterhaltungen der einfachen Weſen beſchränkt, jede Zeitfolge aber ausſchließt. Wenn daher uns das Bedürfniß entſteht, das Zuſammentreffen der Realen abhängig zu machen von einer vorausgehenden Bewegung, alſo ein Eintreten deſſelben in einem beſtimmten Zeitpunkte anzunehmen und auf dieſe Weiſe eine Zeitreihe der Begebenheiten zu conſtruiren, ſo hat doch dieſer Gedanke mit dem wirklichen Geſchehen und dem Sein der

Realen Nichts gemein; nur der ordnende Geiſt des Zuſchauers bringt eine ſolche Einheit in die Begebenheiten.

Am Schluſſe der Ontologie berührt Herbart noch die beiden von Kant in der bekannten Unterſuchung über die Antinomie aufgeſtellten Fragen: Iſt die Welt dem Raume und der Zeit nach endlich oder unendlich?

Die Zahl der Realen, ſagt Herbart, kann nur endlich ſein, denn die abſolute Poſition verträgt nicht den Gedanken des Unendlichen, da dieſer ſtets den Vorbehalt in ſich ſchließt, noch Etwas hinzuzufügen, was in der jetzt vollzognen Sezzung noch nicht enthalten ſei. Aus einer endlichen Menge der Realen wird aber auch nur ein beſtimmtes Quantum von Materie gebildet werden können.

Gleichwohl iſt die Welt nicht in Grenzen eingeſchloſſen; denn die Bewegungen nehmen ſich ſo viel Raum, als ſie brauchen.

Desgleichen iſt die Summe des wirklichen Geſchehens jederzeit endlich, d. h. beſtimmt; andrerſeits jedoch tragen wir den Begriff des zeitlichen Eintretens der einzelnen Begebenheiten darauf über und verlängern dann nothwendig dieſe Zeitreihe rückwärts ins Unendliche. Der ſcheinbare Widerſpruch zwiſchen dem Begriffe der Endlichkeit und dem der Unendlichkeit der Zeitbegebenheiten wird daher gelöſt durch Unterſcheidung zwiſchen dem wirklichen Geſchehen, dem die Endlichkeit, und dem objectiven Schein, welchem die Unendlichkeit zukommt.

Der vierte Theil der Metaphyſik, die Eidolologie (die Lehre von den Bildern oder Vorſtellungen), hat es zu thun mit der Erklärung des Wiſſens und der Entwicklung des Begriffs vom Ich.

Zwei Probleme ſind es hauptſächlich, welche die Metaphyſik in dieſem Theile beſchäftigen, nämlich, einmal, die

Frage nach der Möglichkeit des Wissens und dessen Uebereinstimmung mit den Gegenständen, zweitens aber, die Idee des Ich, als des Subjects für das Wissen, d. h. als Desjenigen, auf welches alles Wissen als sein Wissen bezogen wird.

Der Mangel einer richtigen metaphysischen Grundlage für die Beantwortung dieser beiden Fragen hat den Idealismus ins Leben gerufen, welcher alles Wissen und Bewußtsein aus einer rein inneren Thätigkeit des Ich abzuleiten versucht.

Wir können unsrem Philosophen nicht in die verwickelten Betrachtungen folgen, durch welche er die Widersprüche des Idealismus, namentlich aber der Ichlehre Fichtes, aufdeckt und widerlegt; wir begnügen uns, die positiven Resultate seiner Lehre vom menschlichen Bewußtsein anzuführen.

Das erste Gegebne in allem unsern Wissen, sagt Herbart, sind Empfindungen; Empfindungen aber sind nichts Andres, als Selbsterhaltungen unsrer Seele in ihrem Zusammensein mit den Objecten. Das Empfundene ist daher nur Ausdruck der innern Qualität der Seele, aber die Ordnung und Folge der Empfindungen verräth das Zusammen und Nichtzusammen der Dinge; es spiegelt sich darin der Lauf der Begebenheiten, aber ohne daß wir doch dadurch unmittelbar die innern Selbsterhaltungen der fremden Wesen oder diese selbst zu erkennen vermöchten.

Wird daher die Frage aufgestellt: Was wissen wir denn eigentlich von den Dingen? so muß die Antwort lauten: Unser Wissen bildet lediglich Verhältnisse ab, ohne die Verhältnißglieder einzeln zu kennen. Der Kantsche Satz: Die Dinge an sich kennen wir nicht, bleibt in seiner unerschütterlichen Wahrheit bestehen; unser Wissen von den Dingen beschränkt sich daher auf die Erkenntniß,

daß Etwas, und zwar Vieles und Verſchiedenes da iſt und daß unter den Qualitäten dieſes Vielen — die wir nicht kennen — Verhältniſſe ſtattfinden, welche den Winken der Erfahrung gemäß gehörig zu beſtimmen die ganze Angelegenheit unſres theoretiſchen Wiſſens iſt.

Wir ſetzen die Stelle der Eidolologie her, in welcher Herbart dieſen Gedanken, daß unſer ganzes Wiſſen ſich in Relationen bewege, die eigentlichen Qualitäten aber, das innere Sein der Weſen nicht erkenne, ausführlicher entwickelt hat.

„Wo wir eine Subſtanz erkennen," heißt es daſelbſt, „da geſchieht es durch eine Gruppe von Merkmalen, welche unter gleichen Umſtänden gleich erſcheinen, weil die Kette der Begebenheiten, deren Enden die Gruppe von Selbſterhaltungen unſerer Seele ausmachen (welche wir Merkmale nennen), immer den gleichen Zuſammenhang hat. Aus was für Gliedern eine ſolche Kette beſtehen möge, — das heißt, was für Bedingungen zuſammentreffen müſſen, damit wir etwa einen Ton hören oder eine Farbe ſehen — dies iſt hier gleichgültig. Zuletzt erhalten wir in jedem Falle Nichts aus der Subſtanz, ſondern Alles aus uns ſelbſt. Dennoch iſt nun das Reſultat vorhanden, daß wir die Gruppe der Merkmale als Eins und als ein gewiſſes Beſtimmtes ſetzen, weil wir ſie nicht beliebig trennen und nicht die Merkmale mehrerer Gruppen gegen einander vertauſchen können. Was iſt nun abgebildet in unſerm Wiſſen? Es iſt die Einheit des realen Weſens, welches ſich unter Umſtänden für uns mit vielen Merkmalen bekleidet. Und was bildet ſich ab in einem gegebenen Erfahrungskreiſe? Es iſt das Zuſammenkommen oder Getrenntwerden ſolcher Einheiten, die ſich unter einander die Gruppen von Merkmalen beſtimmen, vermöge deren ſie uns erſcheinen ſollen. Wer etwas Mehr in der Erfahrung ſucht,

wer mit dem Gewebe von Relationen, woraus ſie beſteht, nicht zufrieden iſt, der kann ſich vielleicht eine Erfahrung oder ein höheres Weſen nach Wunſche phantaſiren, allein dadurch wird ſeine Erkenntniß nicht wachſen. Weder Beobachtungen noch Speculation würden ſo viel Anſtrengung koſten, wie es wirklich der Fall iſt, wenn Mehr als jene Verbindungen und Trennungen in der Erfahrung gegeben würde. Allein dafür iſt auch dieſes Gegebene keiner Anfechtung fähig wegen ſeiner Uebereinſtimmung mit Dem, was außer uns iſt. Denn was enthält es eigentlich? Nichts Mehr, als jenen objectiven Schein, der für alle Zuſchauer gültig iſt, aber keine Prädicate der Dinge ſelbſt darbieten kann. Wie Viel haben die Aſtronomen aus ſolchem Schein gemacht durch vereinigte Kunſt und Kraft! Der gewöhnliche Menſch bereitet ſich daraus ſeine gewöhnliche Lebensklugheit, die Befriedigung ſeines Begehrens und die Heilmittel ſeiner Schmerzen. Zu dem Allen iſt eine Kenntniß der wahren Qualitäten und des wirklichen Geſchehens in den Subſtanzen weder nöthig noch auch brauchbar und von irgend einem Einfluſſe. Wir leben einmal in der Relation und bedürfen nichts Weiteres. Einzig der Metaphyſiker iſt es, welcher gewahr wird, wie entfernt das eigentliche Reale und das wirkliche Geſchehen von unſerm gewöhnlichen Gedankenkreiſe liegen. Und auch ihm iſt nichts Anderes gegeben, als was ſich Allen darbietet; nur die Sorgfalt, nicht abſolute und relative Poſition zu verwechſeln, bringt ihn dahin, die wahren Weſen ſammt den wahren Cauſalverhältniſſen in weitere Entfernung hinter den Erſcheinungen zu ſtellen, als dies dem gemeinen Verſtande geläufig iſt."

Haben wir uns nun überzeugt, daß die Empfindungen und Vorſtellungen weder etwas ſchlechthin von den Außendingen in unſre Seele Hineingetragenes, noch auch bloße Selbſtbewegungen eines angeblichen Ich ſind, ſondern viel-

mehr Selbſterhaltungen der Seele gegen eine Mannigfaltigkeit von Objecten, mit denen ſie in Gemeinſchaft tritt, ſo läßt ſich nun auch leichter beſtimmen, was denn nun eigentlich das Selbſtbewußtſein oder Ich als Subject des Wiſſens ſei. Das Selbſtbewußtſein kann unmöglich darin beſtehen, daß das Ich ſich ſelbſt als Object anſchaue oder vorſtelle, ſondern nur darin, daß es ein fremdes Object vor ſich habe; aber nicht eines, ſondern viele, ſich unter einander entgegengeſetzte. Mit einem Worte, das Ich iſt Nichts, als ein Mittelpunkt wechſelnder Vorſtellungen; nicht das Eigenthümliche des Vorgeſtellten macht die Vorſtellungen zu Vorſtellungen eines Ich; (ſo denken es ſich die Idealiſten, wenn ſie annehmen, das Ich ſtelle ſich vor) ſondern lediglich der Wechſel der Vorſtellungen, von denen eine der andern begegnet und ihr in dieſem Begegnen gleichſam den Ort oder Punkt beſtimmt, an den ſie anzuknüpfen hat. Das Ich iſt alſo, als Subject, d. h. als der vorſtellende Punkt, Einerlei mit dem Objectiven, inſofern dieſes, wechſelnd, den nämlichen Punkt, ohne alle weitere Vorausſetzung oder Zuthat von Seiten einer beſondern Kraft (ohne eine beſondere Ichvorſtellung) als ſolchen beſtimmt, ihn zu demjenigen macht, der er iſt.

Eine genauere Darlegung der Bedingungen, unter welchen die Vorſtellung des Ich ſich bildet, wird in der Pſychologie erfolgen.

Ebendahin verweiſt uns Herbart hinſichtlich der tiefern Unterſuchungen über die verſchiedenen Formen unſres Wiſſens, das mathematiſche, logiſche und ſpeculative Wiſſen, indem er hier nur ſo Viel bemerkt, daß die mathematiſchen Begriffe ſich auf den Raum beziehen, und zwar zunächſt auf den ſinnlichen, der aber mit dem intelligibeln in Anſehung der Reſultate (wenn ſchon nicht in Anſehung der Art

der Auffaſſung) vollkommen zuſammenſtimme; daß die logiſchen oder Allgemeinbegriffe Nichts ſeien, als Abbreviaturen des Denkens, ohne irgend eine eigene Bedeutung, abſichtliche Abſtractionen von dem Einzelnen, die aber ebendarum ſich fortwährend auf das Einzelne zurückbeziehen; daß endlich das ſpeculative Wiſſen kein unmittelbares, ſondern ein mittelbares Wiſſen ſei, darauf beruhend, daß auf den höhern Bildungsſtufen das Fehlerhafte der urſprünglich erzeugten Bilder entdeckt und berichtigt werde, bis diejenigen Verhältniſſe der unbekannten Qualitäten des Seienden zum Vorſchein kommen, die man vorausſetzen muß, weil man ſonſt die gegebnen Formen der Erfahrung nicht ohne Widerſpruch denken kann.

Wegen dieſes engen Zuſammenhangs der Eidologie mit der Pſychologie, und weil die Letztere auch über die andern Theile der angewandten Metaphyſik, die Naturphiloſophie und die Phyſiologie, manche wichtige Aufſchlüſſe gewährt, laſſen wir dieſelbe ſogleich hier folgen.

Herbart hat die Reſultate ſeiner pſychologiſchen Unterſuchungen theils in einzelnen Abhandlungen, theils in ſeinem „Lehrbuche zur Pſychologie," endlich auch in einem umfänglichern Werke niedergelegt, welches den Titel führt: „Pſychologie als Wiſſenſchaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphyſik und Mathematik." Von dieſem Werke wollen wir eine kurze Ueberſicht zu geben verſuchen.

Die Pſychologie Herbarts zerfällt in einen ſynthetiſchen und einen analytiſchen Theil. In dem erſtern werden die allgemeinen Geſetze der pſychologiſchen Erſcheinungen nachgewieſen; in dem letztern unterſucht Herbart die gegebnen pſychologiſchen Thatſachen und führt dieſelben auf jene Geſetze zurück.

Der ſynthetiſche Theil geht aus von der Unterſuchung

über das Weſen des Selbſtbewußtſeins. Da uns das Reſultat dieſer Unterſuchung ſchon aus der Eidolologie bekannt iſt, ſo übergehen wir dieſelbe und knüpfen gleich da an, wo die eigentlichen pſychologiſchen Betrachtungen beginnen.

Wir erinnern uns aus jener frühern Unterſuchung, daß Selbſtbewußtſein einen Wechſel von Vorſtellungen vorausſetzt. Dieſer Wechſel kann aber nicht die Qualität der Vorſtellungen treffen, denn der Uebergang der Vorſtellung: roth in die Vorſtellung: blau würde Nichts helfen, da eine dieſer Vorſtellungen dem Ich ſo fremdartig iſt, als die andere. Der Wechſel muß ſich alſo auf die Quantität beziehen, und zwar ſo, daß die Quantität des Vorgeſtellten ſich vermindert, während die Quantität des Vorſtellens, inſofern ſie etwas Subjectives iſt, d. h. die Thätigkeit des Subjects im Vorſtellen, unvermindert bleibt.

Die Veränderung alſo, welche das Zuſammentreffen mehrerer Vorſtellungen vermöge ihres Gegenſatzes bewirkt, beſteht darin, daß bei fortdauernder Thätigkeit des Vorſtellens, gleichwohl der Effect dieſer Thätigkeit, das vorgeſtellte Bild, geſchwächt wird, d. h. mit andern Worten, daß die Thätigkeit des Vorſtellens ſich äußert als ein Streben, vorzuſtellen. Aus Vorſtellungen wird demnach ein Streben, vorzuſtellen, wenn entgegengeſetzte Vorſtellungen in einem und demſelben Subjecte, das zum Selbſtbewußtſein gelangen ſoll, vereinigt ſind. Dieſe entgegengeſetzten Vorſtellungen hemmen ſich gegenſeitig und gerathen durch dieſe gegenſeitige Hemmung in eine beſtimmte Spannung. Sie ſind daher wie Kräfte zu betrachten, die gegen einander wirken, und können, als ſolche, ebenſowohl berechnet werden, wie die räumlichen Kräfte in der Phyſik. Es giebt daher auch in der Pſychologie, wie in der Phyſik, eine

Statik und eine Mechanik, wovon jene das Gleichgewicht, dieſe die Bewegung der Vorſtellungen unterſucht und auf mathematiſche Formeln zurückführt.

In der Statik haben wir es zunächſt zu thun mit den einfachen Hemmungen, welche zwiſchen entgegengeſetzten Vorſtellungen entſtehen. Durch den Gegenſatz, welcher ſich zwiſchen zwei Vorſtellungen bei ihrem Zuſammentreffen bildet, wird bewirkt, daß ein gewiſſes Quantum derſelben gehemmt wird, d. h. aus dem Bewußtſein weichen muß. Dieſes Quantum nennt Herbart die Hemmungsſumme; Hemmungsverhältniß aber heißt bei ihm das Verhältniß, in welchem die Hemmungsſumme auf die verſchiedenen wider einander wirkenden Vorſtellungen vertheilt wird. Jede dieſer Vorſtellungen wird alſo einem gewiſſen Theile nach gehemmt, d. h. der Grad ihrer Lebhaftigkeit wird vermindert, und beim Zuſammentreffen mehrerer Vorſtellungen, die ſich gegenſeitig hemmen, kann leicht eine davon durch die andere ſo weit zurückgedrängt werden, daß ſie für den Augenblick ganz aus dem Bewußtſein verſchwindet. Sie wird dann, wie Herbart es bezeichnet, unter die Schwelle des Bewußtſeins herabgedrückt.

Die Verhältniſſe dieſer Hemmungen können nun nach der Stärke und Spannung der ſich gegenſeitig hemmenden Vorſtellungen, nach dem größern oder geringern Gegenſatze, der zwiſchen ihnen beſteht, nach ihrer Anzahl u. ſ. w. unendlich verſchieden ſeien; allein ſie ſind insgeſammt ſtreng nachweislich und laſſen ſich aus dieſen ihren Factoren mit mathematiſcher Genauigkeit berechnen.

Die Vorſtellungen hemmen ſich aber nicht blos, ſondern ſie verbinden ſich auch unter einander. Es giebt verſchiedene Klaſſen von Vorſtellungen, deren jede ein abgeſondertes Continuum bildet; ſo die Töne, die Farben u. ſ. w. Vorſtellungen aus verſchiedenen Continuen ſtehen in keinerlei

Gegenſatz, hemmen ſich alſo auch nicht; der Ton hemmt nicht die Vorſtellung einer Farbe u. ſ. w.; ſie verbinden ſich vielmehr. Iſt dieſe Verbindung vollſtändig, ſo daß die verbundenen Vorſtellungen eine einzige Kraft ausmachen und als ſolche in Rechnung kommen, ſo heißen ſie vollkommne Complicationen; wird ihre Verbindung durch irgend ein zufälliges Hinderniß unterbrochen, ſo geben ſie eine unvollkommne Complication. Auch entgegengeſetzte Vorſtellungen verbinden ſich, (da in dem einen Bewußtſein Nichts getrennt bleiben kann) und zwar inſoweit, als ihre gegenſeitige Hemmung dies zuläßt. Dergleichen Verbindungen nennt Herbart Verſchmelzungen und theilt ſie ebenfalls in vollkommne und unvollkommne ein.

Die ſolchergeſtalt, auf die eine oder andere Weiſe, verbundenen Vorſtellungen leiſten ſich nun gegenſeitig Hülfe gegen die Hemmungen von Seiten andrer Vorſtellungen, daher hier ein neuer Factor in die Berechnung eintritt, die Hülfen und ſpeziell (bei den Verſchmelzungen) die Verſchmelzungshülfen.

Die Mechanik des Geiſtes lehrt uns die Hemmungen in ihrem Entſtehen, in der Bewegung der ſich hemmenden Elemente ſelbſt erfaſſen. Sie betrachtet nämlich die verſchiedenen Vorſtellungen als noch ungehemmt und berechnet nun ſowohl die Zeit, in welcher die Hemmung vollbracht wird, als auch die Verhältniſſe, welche aus dem Hinzutreten eines neuen, noch ungehemmten Elements zu den bereits durch die Hemmung zur Ruhe gebrachten ſich ergeben.

So wie durch Hemmungen ein Theil der Vorſtellungen aus dem Bewußtſein verdrängt wird, ſo kann dieſer Theil auch wieder erweckt werden; er kann, um mit Herbart zu reden, die Schwelle des Bewußtſeins wieder überſchreiten, ſobald nämlich die ihn hemmenden Vorſtellungen ſelbſt durch

andre eine ſolche Hemmung erfahren, daß die früher von ihnen gehemmten nunmehr frei werden. Dieſe Wiedererweckung iſt entweder eine unmittelbare, oder eine mittelbare, Letzteres vermöge der Complications- und Verſchmelzungshülfen.

Eine andre Betrachtung, die hier einſchlägt, iſt die, daß es für jede Vorſtellung ein Maximum der möglichen Stärke giebt und daß daher die Möglichkeit der Erzeugung einer Vorſtellung um ſo Viel abnimmt, als wie Viel das Quantum des ſchon erzeugten Vorſtellens der nämlichen Art beträgt. Wir nennen dies die Empfänglichkeit. Dieſe kommt in Betracht namentlich bei der ſucceſſiven Erzeugung gleichartiger Vorſtellungen, wo dann die ſpäteren nicht zur vollen Ausbildung gelangen, eben wegen der Abnahme der Empfänglichkeit. Die Empfänglichkeit für eine Vorſtellung nimmt erſt dann wieder zu, wenn die ihr gleichartige, die ſchon in der Seele war, auf die Schwelle des Bewußtſeins herabgedrückt worden iſt.

Wenn mehrere Vorſtellungen entweder der Zeit nach ſo ins Bewußtſein treten, daß Hemmung und Verſchmelzung der einen mit der andern in einer gewiſſen Ordnung erfolgt, oder wenn das gleiche Verhältniß durch die verſchiednen Hemmungsgrade der Vorſtellungen unter einander herbeigeführt wird, ſo entſtehen Reihen von Vorſtellungen, die ſich dann natürlich auch in gleicher Ordnung reproduciren, falls nicht andre Bedingungen dazwiſchen treten und dieſe Ordnung ſtören. Es bilden ſich ferner Gewebe von Reihen, indem mehrere Reihen von einem Punkte auslaufen. Alle Vorſtellungen im engern Sinne, d. h. ſolche, die ein Bild von irgend einem, gleichviel ob wirklichem oder erdichtetem Gegenſtande darbieten, ſind ſolche Gewebe von Reihen, die, in einer ſchnellen Succeſſion unmerklich fortfließend,

durchlaufen werden. Der Schwung durch die Partialvorstellungen läßt einen Gesammteindruck zurück, der jeden Augenblick auf die geringste Veranlassung wieder in irgend eine innere Bewegung gerathen kann. So z. B. bilden wir uns eine Gesammtvorstellung von einer Pflanze, indem wir deren verschiedene Theile, die Blätter, Blüthen u. s. w. nach einander durchlaufen, wobei die Einzelvorstellungen zu einem Ganzen verschmelzen. Wir stellen also die Pflanze nicht dar durch eine einzige Vorstellung oder durch einen einfachen Begriff, sondern durch eine Reihe von Vorstellungen, die aber nicht gesondert, sondern verschmolzen im Bewußtsein sind.

Der analytische Theil der Psychologie hat die im synthetischen gefundenen allgemeinen Gesetze des Vorstellens auf die Erklärung der gegebnen psychologischen Erscheinungen anzuwenden. Hierbei stoßen wir zuerst auf die gewöhnliche Annahme einer Mehrzahl von Seelenvermögen, deren jedes eine besondre Art von Aeußerungen enthalten soll, eines Gefühlsvermögens, eines Denkvermögens, eines Begehrungs- und Willensvermögens und dergl. Diese Annahme kann natürlich mit den Aufschlüssen, welche uns die im synthetischen Theile enthaltenen psychologischen Untersuchungen über den Mechanismus des menschlichen Geistes gegeben haben, nicht bestehen. Diesen Untersuchungen zufolge giebt es nur eine einzige Art von Bewegungen in der Seele (oder, richtiger ausgedrückt, von Selbsterhaltungen der Seele), nämlich Vorstellungen oder Empfindungen. Was immer daher in unsrem Bewußtsein vorgehen mag, Das muß sich aus diesen Vorstellungen und ihren mannigfachen Beziehungen unter einander erklären lassen, das Gefühl ebensowohl als das Begehren, das Denken, wie die sinnliche Anschauung, das Gedächtniß wie das Urtheil. Es heißt alle wahre Psychologie von vornherein unmöglich machen, wenn

man für jede eigenthümliche Art von Vorstellungen ein besondres Vermögen annimmt und die Seele aus einer Mehrzahl solcher Vermögen zusammensetzt, wodurch nicht allein deren Einheit aufgehoben, sondern auch jeder Weg einer wirklichen Erklärung der psychologischen Erscheinungen, einer Zurückführung derselben auf eine einzige Aeußerungsweise der Seele völlig abgeschnitten wird.

Nachdem auf diese Weise die Annahme verschiedener Vermögen in der Seele gänzlich beseitigt ist, versucht Herbart die einzelnen Arten psychologischer Erscheinungen aus dem Mechanismus des Vorstellens zu erklären.

Zunächst untersucht er, wie sich das Fühlen und Begehren zum Vorstellen verhalte, d. h., welche Zustände des Vorstellens vorhanden sein müssen, um Das zu bewirken, was wir als Gefühl, Begierde zu bezeichnen gewohnt sind.

Wenn eine Vorstellung, sagt er, durch entgegengesetzte Vorstellungen zum Sinken genöthigt, gleichwohl aber durch eine andere mitwirkende Kraft, z. B. eine Verschmelzungshülfe, trotz dieser Nöthigung vom Sinken abgehalten wird, so nennen wir eine solche, gleichsam zwischen zwei andre Vorstellungen gepreßte Vorstellung ein Gefühl.

Wenn ferner eine Vorstellung im Bewußtsein aufsteigt, und zwar so, daß sie sich gegen ein Hinderniß ihres Aufsteigens emporarbeitet, dabei mehr und mehr alle andre Vorstellungen nach sich bestimmt, indem sie die einen weckt, die andern zurücktreibt, so können wir diese Bewegung des Gemüths (die ebenfalls mit einem Gefühle verbunden ist) nicht wohl anders nennen, als ein Begehren.

Unterschieden von den Gefühlen und Begierden sind die Affecte und Leidenschaften. Der Affect ist ein plötzliches Gebunden- oder Entbundenwerden gewisser Vorstellungen durch andre, neu hinzutretende, daher nur ein schnell

vorübergehender Gemüthszuſtand, indem ſich natürlich die widerſtreitenden Vorſtellungen bald ins Gleichgewicht ſetzen. Der Leidenſchaft liegt eine herrſchende Vorſtellung zu Grunde, die nicht etwa nur einmal, nur auf Veranlaſſungen, ſondern fortwährend und vermöge einer beſtehenden Dispoſition des Gemüths ſich als Begierde äußert. Leidenſchaften ſind daher zu betrachten als Dispoſitionen zu Begierden, welche in der ganzen Verwebung der Vorſtellungen ihren Sitz haben.

Aber nicht blos das Verhältniß des Fühlens und Begehrens zu dem Vorſtellen hat die Pſychologie zu erklären, ſondern auch die Formen dieſes Letztern ſelbſt, die Erkenntnißformen oder Formen der Erfahrung, und zwar zuerſt das räumliche und zeitliche Vorſtellen.

Alle räumliche und zeitliche Vorſtellungen beruhen auf den Abſtufungen in der Verbindung der Vorſtellungen, dieſe Abſtufungen aber wiederum darauf, daß beim Vorwärtsgehen von einer Vorſtellung zur andern (was z. B. in Bezug auf den Raum durch Vorwärtsbewegung des Fingers oder des Auges geſchieht) die erſten Auffaſſungen allmälig ſinken und, während des Sinkens ſich abſtufend, immer weniger und weniger mit den nachfolgenden verſchmelzen. Beim mindeſten Rückkehren nun gerathen ſämmtliche frühere Auffaſſungen, begünſtigt durch die eben jetzt hinzukommenden, die ihnen gleichen, ins Steigen, und mit dieſem Steigen iſt ein Beſtreben zur Reproduction aller übrigen verbunden, deſſen Geſchwindigkeit genau dieſelben Abſtufungen hat, wie die zuvor geſchehene Verſchmelzung. Auf dieſe Art weiſt jede Vorſtellung allen ihre Plätze an, in denen ſie ſich neben und zwiſchen einander lagern müſſen, während gleichwohl der Actus des Vorſtellens rein intenſiv iſt und bleibt. Wenn wir z. B. eine Reihe von Punkten vorſtellen, ſo tritt zunächſt der Punkt a ins Bewußtſein; dann b; unterdeſſen iſt a ſchon

theilweiſe geſunken; b verſchmilzt nun mit dem Reſte von a; ebenſo c mit dem Reſte von b und dem indeſſen noch kleiner gewordenen Reſt von a, u. ſ. f. Kurz, die Deutlichkeit der Punkte ſtuft ſich ab nach ihrem ſucceſſiven Eintreten ins Bewußtſein. Wird nun ein Punkt der Reihe wieder erweckt, ſo reproducirt derſelbe die übrigen mit, doch gemäß eben jener Abſtufung der Deutlichkeit; die früher geſunkenen erſcheinen als näher, die minder verſchmolzenen als ferner, da jeder Punkt allein genommen weder nah noch fern ſcheinen würde.

Hier finden auch die Begriffe des leeren Raums, der leeren Zeit, der unendlichen Theilbarkeit des Raums, ſowie die Continuität der Zeit, die Zahlbegriffe und Aehnliches mehr ihre pſychologiſche Erklärung. Wir können dieſe Betrachtungen nur erwähnen, um uns hierbei nicht zu lange zu verweilen, obgleich wir wohl wünſchten, näher auf dieſelben eingehen zu können, da ſie äußerſt ſcharfſinnig und von eigenthümlichem Intereſſe ſind. Nur beiſpielsweiſe führen wir an, daß, nach Herbarts Erklärung, das dunkle Bild des leeren Raums ein Gemiſch der gegenſeitig beinahe gänzlich ſich hemmenden Reproductionen iſt, welche von der Vorſtellung eines Gegenſtandes ausgehen, deſſen Bewegung vor einem bunten Hintergrunde man zuvor beobachtet hat; daß die Vorſtellung der leeren Zeit dann eintritt, wenn durch eine Bewegung die Vorſtellungen dergeſtalt aufgeregt ſind, daß ſie auch nach dem Aufhören dieſer Bewegung mit einem unbeſtimmten Streben zur Reproduction fortwirken und ſich dadurch gegenſeitig beinahe auslöſchen, wo dann nur die leere Form des Nacheinander übrig bleibt.

Auf ähnliche Weiſe, wie die der mathematiſchen, wird auch die Entſtehung der logiſchen Begriffe, der Vorſtellungen von dem Ganzen und ſeinen Theilen, von dem Dinge und ſeinen Eigenſchaften, der Urtheile, Kategorien u. ſ. w. aus den

Verſchmelzungs- und Reproductionsgeſetzen der Vorſtellungen erklärt. Für die Metaphyſik geht daraus das wichtige Reſultat hervor, daß alle dieſe Begriffe und Formen des Denkens nicht, wie man früher wohl meinte, angeboren ſind oder im Bewußtſein bereit liegen, ſondern daß ſie ſich aus den empiriſch gegebnen Vorſtellungen nach allgemeinen pſychologiſchen Geſetzen erzeugen.

Was insbeſondre die ſogenannten abſtracten Begriffe betrifft, z. B. den Begriff: Subſtanz, ſo haben dieſe die Eigenthümlichkeit, daß die Reihe oder Complication von Vorſtellungen, durch welche ſie entſtanden, gleichſam abgeriſſen iſt, nicht mehr vollſtändig reproducirt wird, daher der Begriff nun iſolirt und ohne Rückbeziehung auf die Einzelvorſtellungen, zu denen er eigentlich gehört, daſteht. Dadurch werden dann ſolche Begriffe Veranlaſſung zu falſchen Auffaſſungen.

Im Uebrigen aber geht die fortſchreitende Bildung unſres Seelenlebens allerdings dahin, die einzelnen Vorſtellungen immer mehr in Reihen zu ordnen, dieſe Reihen unter ſich zu verbinden, daraus Vorſtellungsmaſſen zu bilden und dieſen, in ſich feſtgewordenen Vorſtellungsmaſſen theils die neu hinzutretenden, theils die ſchon im Gemüth befindlichen, aber noch vereinzelten Vorſtellungen einzuordnen. Darin beſteht das Geſchäft der Apperception, durch welche der ganze Reichthum der Vorſtellungen immer mehr concentrirt, immer tiefer ins Innere hineingezogen wird, und welche deshalb den wichtigſten Beſtandtheil des Selbſtbewußtſeins bildet. Von beſondrem Einfluß auf dieſe höhere, innerliche Ausbildung des Menſchen, welche allein denſelben über das Thier erhebt, (von dem er übrigens, nach Herbarts Anſicht, durchaus nicht ſo ſcharf geſchieden iſt, als die meiſten Pſychologen annehmen) iſt das Zuſammenleben des Menſchen mit andern

Menſchen in der Geſellſchaft und das Product und Organ dieſes Zuſammenlebens, die Sprache. Höchſt intereſſant iſt, was Herbart über den Urſprung der Sprache bemerkt.

„Die erſten Mittheilungen," ſagt er, „geſchahen entweder nicht abſichtlich oder nicht durch unwillkührliche Zeichen; ſie waren nicht Sprache. Gleichwohl verſtand man einander und glaubte ſich verſtanden; dies errieth man aus dem zuſammenſtimmenden Handeln, welches den gemeinſamen Gedanken gemäß war; es konnte aber leicht zuſammenſtimmen, wenn man unter gleichen Umſtänden gleiche Bedürfniſſe hatte. Die Naturlaute oder zufälligen Aeußerungen bei Gelegenheit des gemeinſamen Handelns reproducirten ſich bei Jedem in wiederkehrender Lage, riefen Jedem den nämlichen Gedanken zurück und waren mit Erwartung eines ähnlichen gemeinſamen Handelns von beiden Seiten, ohne weiteres Fragen und Zweifeln, verknüpft. Wie es zugehe, daß Einer den Andern verſtehe, und ob er wohl verſtehen oder misverſtehen werde, Das wurde nicht gefragt noch bedacht, ſondern das Handeln war es, worauf, ohne alles Denken an das Denken des Andern, die Erwartung und die Aufmerkſamkeit ſich richtete. Blieb nun aber das erwartete Handeln des Andern aus, dann legte man mehr Anſtrengung in den damit complicirten Laut, da fing die Abſichtlichkeit des Sprechens an; die Willkühr in der Urſprache aber iſt eine Fiction, wie die Contracte, worauf die Staaten urſprünglich ſollen gegründet ſein. Die einmal verſtandenen Zeichen veränderten ſich durch Abkürzung und Zuſammenſetzung, Beides wechſelsweiſe, ſo daß aus abgekürzter Zuſammenſetzung die Flexionen und Derivationen entſtanden. Daß ſpäterhin die Sprache ſich fortbildete, wie die Werkzeuge, deren roheres ſtets das beſſere verfertigen hilft, verſteht ſich von ſelbſt und bedarf keiner Erläuterung. Die

Willkühr nahm Platz, als die Sprache schon nicht mehr Ursprache war, sowie die Contracte in die Staaten kommen, nachdem sie schon bestehen.“

Unter den allgemeinen Vorstellungen oder Ideen, welche durch Verschmelzung einer Masse gleichartiger Vorstellungen in der Seele entstehen und an welche die andern gleichsam sich anlehnen, durch welche das ganze Gemüthsleben, mit all seinem Wechsel und seiner mannigfachen Bewegung, Haltung und Gleichgewicht erhält, müssen wir insbesondre die ästhetischen Ideen und unter diesen wieder die Maximen des Handelns auszeichnen, von denen in der praktischen Philosophie ausführlicher die Rede sein wird. Die Psychologie lehrt uns auch diese höchsten Ideen des Guten und des Schönen nicht als angeborne Begriffe ansehen, sondern vielmehr als entstanden aus einzelnen Vorstellungen, als ein Resultat der Bildung.

Aus den vorhergehenden Betrachtungen können wir uns nun den Begriff des Selbstbewußtseins klarer machen. Wir wissen nämlich daraus, daß das Ich nicht als eine fertige und in sich abgeschlossne Vorstellung den Vorstellungen von den Objecten vorangeht, sondern daß es sich erst aus den Vorstellungen herausbildet, gleichsam heraushebt, als der erhabene Punkt, auf den hin alle einzelne Vorstellungen sich richten. Das Selbstbewußtsein ist auch nicht eine einfache Vorstellung, sondern eine unendlich reiche und in sich vielgegliederte Complexion von Vorstellungen. Die Wahrnehmungen des eignen Leibes; die Gefühle der körperlichen Lust und Unlust; die Vorstellungen von Bildern äußerer Dinge, welche Bilder als dem Leibe inwohnend und mit ihm umherwandelnd angesehen werden; die Begehrungen und Verabscheuungen, durch welche das Aeußerliche theils nach eben diesem Mittelpunkte herangezogen, theils von ihm abgestoßen wird;

die äußerlichen Bewegungen und Handlungen, die mit den Begierden verknüpft ſind; endlich die inneren Wahrnehmungen, die ſich auch wieder in einer oder der andern Weiſe auf das Aeußere zurückbeziehen — dieſe ganze reichhaltige Complexion, die im Laufe der Zeit unaufhörlich neue Zuſätze bekommt und für die es noch außerdem beim Menſchen eine Vergangenheit und eine Zukunft giebt, bildet die breite, aber zugleich in ihren einzelnen Beſtandtheilen veränderliche und bewegliche Grundlage des Selbſtbewußtſeins. Dieſes iſt ſomit keine Einheit im logiſchen Sinne, ſondern eben nur eine Complexion von Zuſtänden oder Beziehungen, noch dazu von ſtets wechſelnden, zufälligen Zuſtänden, deren keiner ihm weſentlich iſt, da jeder aus der Complexion verſchwinden kann, ohne daß darum das Selbſtbewußtſein ſeine Stütze verlöre (wie wir denn zu verſchiedenen Zeiten uns unſrer ſelbſt bald als Handelnder, bald als Fühlender, bald in Beziehung auf unſer körperliches Daſein u. ſ. w. bewußt ſind).

Die philoſophiſche Reflexion beruhigt ſich nun aber nicht bei dem Begriffe eines im Wechſel und in der Mannigfaltigkeit befangenen Ich; ſie findet dieſen Begriff widerſprechend und will wiſſen, *was* denn das Ich nun *eigentlich an ſich ſei*. Durch voreilige Löſung dieſes Widerſpruchs vermittelſt einer angeblichen reinen Anſchauung des Ich iſt der Idealismus in vielfache Täuſchungen verfallen. Dieſe Täuſchungen lehrt die richtige Methode des Philoſophirens vermeiden, indem ſie den Begriff des Ich *ergänzt* durch den Begriff eines *einfachen Realen*, welches allen jenen Complexionen von Vorſtellungen zu Grunde liegt als das wahre *Subject*, das *eine, ungetheilte*, aber in ſeinen Selbſterhaltungen gegen die Störungen durch andre Weſen *höchſt mannigfaltig thätige*, des geſammten Bewußtſeins.

So weiſt die Pſychologie zurück auf die Metaphyſik, wie

ſie von ihr ausging; ſie ergänzt und berichtigt ihre eignen Beobachtungen durch die von jener ihr an die Hand gegebne Methode.

Wir fügen noch wenige Worte bei aus dem letzten Abſchnitte der Pſychologie, welcher über die Verbindung zwiſchen der Seele und dem Leibe handelt. Die Seele iſt ein einfaches Weſen, der Körper ein Aggregat einfacher Weſen, alſo ein Materielles, wie dies in der Synechologie weiter auseinandergeſetzt worden iſt. Auf welche Weiſe ſind nun Beide verbunden? wie wirkt die Seele auf den Körper? wodurch ſetzt z. B. das innerliche Wollen der Seele die Muskeln in Bewegung? Herbart antwortet: Durch die Nerven. Der Nerv, ſagt er, ſtellt ſich dar als ein cohärenter Faden; er muß alſo eine Kette einfacher Weſen ſein, die ſich in einem unvollkommnen Zuſammen befinden; in dieſer Kette muß daher die geringſte Veränderung in dem innern Zuſtande des einen Weſens auf die Störungen und Selbſterhaltungen aller Weſen der Kette einen Einfluß haben. Da nun ſo Viel als gewiß angenommen werden darf, daß die Seele mit dem einen Ende der Nerven zuſammen iſt, ſo kann von ihr aus der Einfluß, von dem wir eben ſprachen, ſich fortpflanzen und ſich dem Muskel, der gleichfalls aus einfachen Weſen beſteht, mittheilen. Aus den dadurch (vermöge der Selbſterhaltung) veränderten innern Zuſtänden des Muskels geht ſodann eine äußere Bewegung deſſelben hervor.

Umgekehrt wird auf ähnliche Weiſe die Seele durch die Nerven, wie dieſe wiederum durch ihr Zuſammen mit den Außendingen (der Luft, dem Lichte u. ſ. w.) in Bewegung verſetzt, d. h. zu einer Selbſterhaltung, alſo zu einer Veränderung ihrer innern Zuſtände veranlaßt, worin bekanntlich das Vorſtellen beſteht.

Um ferner zu erklären, wie es möglich ſei, daß einer

bestimmten Absicht der Seele eine äußere Handlung entspreche, (daß also z. B. die Hand zugreife, weil in der Seele ein Begehren nach dem zu Ergreifenden sich findet) stellt Herbart die Sache folgendermaßen dar:

„Gleich nach der Geburt eines Menschen oder eines Thieres entstehn aus blos organischen Gründen, unabhängig von der Seele, gewisse Bewegungen in den Gelenken, und jede solche Bewegung erregt in der Seele ein bestimmtes Gefühl. Im nämlichen Augenblick wird durch den Sinn wahrgenommen, was für eine Veränderung sich zugetragen habe; nämlich, jene Bewegung wird theils die Gestalt des Gliedes, in welchem sie vorging, modificirt, theils irgend welche andre Folgen in der Umgebung oder überhaupt in der Sinnensphäre gehabt haben. So z. B. zieht ein kleines Kind anfangs Finger und Arme unwillkührlich zusammen; während es nun, vermöge der Nerven des Arms, hiervon ein Gefühl erhält, sieht es zugleich die neue Gestalt seines Armes, und wenn die Finger irgend einen Körper hatten umklammern können, so sieht es auch diesen jetzo dem Zuge der Hand nachfolgen, und es findet ihn nahe vor sich in der demnächst wieder geöffneten Hand. In einer spätern Zeit erhebt sich ein Begehren nach der beobachteten Veränderung; damit reproducirt sich das zuvor mit dieser Beobachtung complicirte Gefühl. Nun ist das Letztere eine solche Selbsterhaltung der Seele, welcher in Nerven und Muskeln alle die innern und äußern Zustände entsprechen, vermittelst deren die beabsichtigte Veränderung in der Sinnensphäre kann hervorgebracht werden. Das Begehrte erfolgt also wirklich, und der Erfolg wird wahrgenommen. Hierdurch verstärkt sich zugleich die vorige Complexion; die einmal gelungene Handlung erleichtert die nächstfolgende, und so fort.“

Consequenterweise muß Herbart der Seele einen Sitz im

Leibe anweisen, und er steht nicht an, dies zu thun. Zwar, sagt er, kommt der Seele als einfachem Wesen gar kein räumliches Prädicat zu; allein Dasselbe gilt auch von den einfachen Wesen, aus deren Verbindung der Körper besteht; wie diese durch ihr Zsammensein ein Räumliches bilden, so kommt auch der Seele, insofern sie mit dem Leibe in einem festen Causalverhältniß steht, eine Stelle, wenigstens eine Gegend im Leibe zu, wo sie sich befinde. Doch will Herbart der Seele, ihrer Beweglichkeit halber, keine bleibende Stelle angewiesen wissen, keinen einzelnen Punkt im Leibe, wo sie verweilen müsse; vielmehr giebt er ihr die ganze mittlere Gegend des Gehirns, in welcher längst das sensorium commune sei gesucht worden, zum Aufenthalt, wo sie sich hin- und herbewegen könne. Natürlich ist auch diese Bewegung bedingt durch die äußern Zustände, in welche die Seele durch ihre Umgebungen versetzt wird.

Man könnte hiernach vermuthen, Herbart werde das Seelenleben zuletzt rein physiologisch, aus den Störungen und Selbsterhaltungen des gesammten Organismus erklären, ohne der Seele eine eigenthümliche Art von Thätigkeit und eine vom Körper unabhängige Bewegung zuzuschreiben. Dies thut er jedoch keineswegs; vielmehr behauptet er eine Unterordnung des Nervensystems unter die Seele, dergestalt, daß dasselbe nicht, wie die andern Organe, nach eignen Gesetzen die ihm zukommenden Lebensfunctionen verrichte, sondern in seiner Thätigkeit einem Prinzip gehorche, dessen Einheitspunkt blos in dem Vorstellungskreise der Seele sich finde. Die Seele steht daher im gesunden Zustande (denn es giebt auch Seelenzustände, in denen die Selbstthätigkeit der Seele gehemmt oder ganz aufgehoben wird durch organische Einflüsse; so theilweise schon im Schlafe, entschiedener in den Seelenkrankheiten), also im gesunden Zu-

ſtande ſteht die Seele nicht in einem wirklichen Wechſelverhältniß mit dem Körper, ſo daß die Einflüſſe des Letztern unbedingt beſtimmend auf die Thätigkeit der Seele wirkten, ſondern dieſe Thätigkeit richtet ſich nach innern Geſetzen ihrer eignen Zuſammenwirkung.

Zur Erklärung dieſer eigenthümlichen ſelbſtſtändigen Thätigkeit der Seele unterſcheidet Herbart vier Arten von Wirkungen in der Natur, die mechaniſche, die chemiſche, die vitale und die pſychiſche.

Die mechaniſche beruht darauf, daß jede Wirkung, die im Körper vorgeht, vermittelt ſein muß durch eine räumliche Verbindung des Wirkenden mit Dem, worin Etwas bewirkt wird. Zufolge dieſes Geſetzes haben wir oben die Bewegung der Muskeln von der Seele aus vermittelt durch die Nerven. Allein die Wirkung ſelbſt, die aus dieſem mechaniſchen Zuſammentreffen zweier Weſen erfolgt, iſt verſchieden nach den verſchiedenen Verhältniſſen der Weſen. Die einfachſte Art derſelben, wo die Weſen in keinem beſtimmten Verhältniſſe, als dem des Gegenſatzes überhaupt, ſtehen, kennen wir unter dem Namen der chemiſchen Action.

Die vitale Action ſetzt innere Reizbarkeit, innere Bildung eines Weſens voraus. Dieſe Bildung erlangt aber daſſelbe nur durch ſeine allmälige Aſſimilation in einem organiſchen Körper, d. h. durch ein ganzes Syſtem von Selbſterhaltungen, zu denen es vermöge ſeines Aufenthalts in dem Organismus ſtufenweiſe gebracht wird. Es beſteht nun die Reizung blos darin, daß durch eine einzige neue Störung und derſelben entſprechende Selbſterhaltung ſogleich eine Menge früher erzeugter Selbſterhaltungen in erneuerte Wirkſamkeit geſetzt werden, wovon die Wiedererweckung der älteren Vorſtellungen in der Seele durch eine neu hinzukom-

Leben. Ja er würde fortdauern, wenn durch ein göttliches Wunder das ganze, von der Geburt bis zum Tode entstandene geistige Leben, welches in diesem Sitze wohnt und wirkt, ausgelöscht würde. Aber hierzu wäre eben ein Wunder nöthig, und ein so zweckloses Wunder muß von dem Allgütigen Niemand befürchten.

Die Seelen der Thiere dauern eben so nothwendig, eben so ganz von selbst fort, wie die Seelen der Menschen. Noch mehr: mit der nämlichen psychischen Nothwendigkeit, wie beim Menschen, bleiben auch jeder Thierseele ihre Vorstellungen, wofern nicht hier abermals ein göttliches Wunder eintritt, dessen Zweck wohl Niemand darzuthun unternehmen wird. Von selbst können innere Zustände, die irgend ein Wesen, sei es welches es wolle, einmal erlangt hat, nicht aufhören. Im Gegentheil, man darf glauben, daß eben diese innern Zustände jedes höher gebildete Wesen in den Stand setzen, alle unpassende Verbindungen, denen es nach dem Tode des Leibes ausgesetzt sein möchte, für immer zu vermeiden und sich ein rein geistiges Dasein zu erhalten, wofern nicht etwas Höheres, unsrer Speculation nicht Zugängliches über dasselbe beschlossen und veranstaltet wäre. Daher bedürfen die Meinungen von der Seelenwanderung keiner Widerlegung.

In das Jenseits hinter dem Grabe nimmt die Menschenseele ihr ausgebildetes Ich, die Thierseele ihre ungebildeten Vorstellungen mit hinüber; jeder einzelne Bestandtheil des Leichnams aber, dessen innere Zustände so dürftig sind, daß sie nur in der allgemeinsten Abstraction mit der Thierseele dürfen verglichen werden, mag sich dem Pflanzenleben als ein Erweckungs- und Förderungsmittel darbieten."

Die obigen Erklärungen des Seelenlebens enthalten bereits das Wesentlichste von den naturphilosophischen

und namentlich den physiologischen Ansichten Herbarts in sich. Er selbst spricht es aus, daß er auf dem Wege psychologischer Betrachtungen zu einer tiefern und befriedigenderen Anschauung der Natur und insbesondere des Lebens gelangt sei, als die ist, welche die gewöhnliche Naturlehre bietet. Wo könnten wir wohl auch die Grundgesetze des Naturlebens — welche für alle Wesen nothwendig dieselben sein müssen — besser beobachten, als an Dem, was uns das Nächste ist, an unsrem eignen Selbst? Von diesem Punkte, der menschlichen Seele, aus- und auf die andern Naturwesen zurückgehend, entdecken wir die Gesetze ihrer Bildungen durch Vergleichung mit den an uns selbst beobachteten.

Auf diesem Wege vorschreitend, entwickelt nun Herbart vor Allem den Begriff des Lebens, und zwar in folgenden Worten:

„Zur Erklärung des Lebens gehört wesentlich der Begriff der innern Bildung. Was man Assimilation nennt in den Organismen, — wozu bei allen höhern Organismen fast nur solche Stoffe taugen, die nur kurz zuvor Bestandtheile anderer, meistens niederer lebenden Wesen waren — Das kann nichts Anderes sein, als eine Reihe von Störungen und Selbsterhaltungen sowohl im Nahrungsstoff als im Organismus, wodurch dieser in Bewegung erhalten, jener innerlich gebildet wird. Man darf, ja man muß hier die Vergleichung mit der Seele anwenden, welche ebenfalls nur durch eine geordnete Reihe von Eindrücken, d. h. von Selbsterhaltungen, zur Bildung gelangt. Die Reizbarkeit des Organismus ist der Totaleffect aller innern Reizungen der einfachen Elemente, verbunden mit den entsprechenden äußern Zuständen, also mit gewissen Bewegungen und deren Folgen; die innern Reizungen aber kön-

nen nichts Anderes, als wiedererweckte Zustände gewisser Selbsterhaltungen sein, ganz analog den wiedererweckten Vorstellungen der Seele.“

Schon oben ist von den Unterschieden der mechanischen, chemischen, vitalen und psychischen Wirkungen in der Natur die Rede gewesen. Das Grundgesetz in allen diesen Wirkungen ist das gleiche, nämlich: das Gleichgewicht der Störungen und der Selbsterhaltungen, der äußern und der innern Zustände der Wesen. Allein hier bleibt noch die Frage zu beantworten: Woher diese Verschiedenheit der innern Bildung oder Bildungsfähigkeit selbst? Woher die verschiedenen Stufen der Wesen?

Manche Naturforscher haben hier ihre Zuflucht zu der Hypothese einer generatio aequivoca genommen, d. h. eines Hervorgehens der höhern Bildungen aus den niedern durch eine diesen letztern inwohnende Kraft der Selbstentwicklung. Als Beleg aus der Erfahrung für diese Ansicht hat man die Zoophyten angeführt. Allein die Zoophyten, wie hiergegen sehr richtig Herbart bemerkt, gehen nicht aus ungebildeten, sondern aus schon gebildeten Stoffen, aus vegetabilischen und animalischen Theilen hervor; ihr Entstehen erklärt sich also vollkommen daraus, daß jetzt, nachdem einmal höhere Organismen existiren, in allem Wasser, in der ganzen Atmosphäre, vollends also in den zur Infusion gebrauchten animalischen und vegetabilischen Theilen ein Ueberfluß an solcher, zwar formloser, aber dennoch innerlich gebildeter Materie vorhanden ist, welche das Streben nach Erneuerung ihrer alten Lebensverhältnisse in sich trägt und bei jeder Gelegenheit, wo einige dergleichen Elemente unter günstigen Umständen zusammentreffen, irgend eine organische Gestalt annimmt.

„Aber,“ fährt Herbart fort, „dies paßt im Gering-

ſten nicht auf die Urzeit, da nur eben erſt der Granit und die älteſten Thongebirge ſich gebildet hatten. Damals konnten die Zoophyten nicht, wie jetzt, aus ſchon gebildeter Materie entſtehn; damals, mochten ſie entſtehen aus was immer für einem Grunde, ſo konnte, nach ihrem Untergange, die nun durch ſie gebildete Materie zwar wohl ſtreben, abermals in die Geſtalt von Zoophyten zurückzukehren, allein ſie war nicht aufgelegt für irgend ein höheres Lebensverhältniß. Brauchbarer freilich war ſie dazu geworden, wenn etwa eine höhere Kraft hinzukam, welche Gelegenheiten veranſtaltete, wo die ſchon gewonnene Bildung durch neue Störungen und Selbſterhaltungen einen Zuſatz erlangen mochte. Und ſo bedurfte jeder höhere Grad von Bildung immer neuer Anſtalten; niemals konnte der eben vorhandene Grad und die vorhandene Art der Zuſtände irgend eines Elements ſich ſelbſt überſteigen. Daß Alles ſtufenweiſe fortgebildet ſei, Das mag man aus der Naturgeſchichte der Erde, wie ſie ſich dem Mineralogen darſtellt, immerhin ſchließen; man mag auch annehmen, daß gute Urſachen dieſen Stufengang beſtimmt haben. Aber bei Dem: es habe ſich ſelbſt ſtufenweiſe gebildet, wenn man es genau nimmt, kommen alle Ungereimtheiten falſcher Metaphyſik, deren Reſt das abſolute Werden iſt, wieder zum Vorſchein. Unſere Erdoberfläche muß unter dem Einfluſſe einer andern und höhern Kunſt geſtanden haben, da ſie mit Leben bedeckt wurde, einer andern und höhern Kunſt, als die auf ihr ſelbſt erzeugt wird. Denn Alles, was wir von Veredelung, von Verbeſſerung kennen, iſt ſelbſt nur unter der Bedingung des ſchon vorhandenen organiſchen Lebens denkbar. Hier iſt einer von den Punkten, wo es ſich gebührt, die äußerſt beſchränkte Sphäre irdiſcher Erfahrungserkenntniß zu erwägen und ebendarum nicht Mehr wiſſen zu wollen, als man wiſſen kann.“

Hiermit nun finden wir uns an diejenige Betrachtungsweise gewiesen, welche der Naturphilosophie als nothwendige Ergänzung dient, die teleologische oder religiöse.

Herbart weist hier zuvörderst die, namentlich von Kant vertretene Ansicht ab, welche die Idee der Zweckmäßigkeit in der Natur lediglich für etwas Subjectives, von dem Menschen in die Natur Hineingetragenes ansieht. „Wie geht es zu," fragt er, „daß das Zweckmäßige nur in einigen, verhältnißmäßig seltenen Fällen sich mit unwiderstehlicher Evidenz ankündigt; daß sehr vieles Andres uns zwar anreizt, die Idee der Zweckmäßigkeit anzuwenden, wir aber dabei in unaufhörlichen Zweifeln stecken bleiben; daß endlich ganze große Massen von Naturgegenständen uns eine bloße Regelmäßigkeit des Mechanismus darbieten?"

„Hiernach," schließt Herbart, „muß die bekannte Betrachtung ihre vorige Stärke wieder erlangen, nach welcher man in der zweckmäßigen Einrichtung den Finger Gottes in der Natur erkennt.

Was diese Idee (die man freilich im Zusammenhange der Speculation eine bloße Hypothese nennen mag) noch mehr unterstützt, ist die Analogie der menschlichen Handlungen, bei denen wir ebenfalls einen Zweckbegriff, ein vernünftiges Wollen voraussetzen, obgleich wir dieses Wollen selbst niemals wahrzunehmen vermögen."

„So gewiß nun unsre Ueberzeugung feststeht," fährt Herbart fort, „daß den Erscheinungen menschlichen Handelns auch menschliche Absicht, menschliches Wissen und Wollen vorangeht; ebenso muß es erlaubt sein, die teleologische Naturbetrachtung zur Stütze des religiösen Glaubens zu machen, welcher übrigens viel älter ist und viel tiefere Wurzeln im menschlichen Gemüthe hat, als alle Philosophie.

Freilich kann auf diese Weise nicht ein wissenschaftliches

hinzufolge der natürlichen Theologie zu Stande kommen, weniger, als Gewissheit besitzen, die Gott vorgiebt hat, und Naturwissenschaft und Psychologie sind so eben, in Ziel und Umrissen ihr erhabenen religiösen Bestimmung zu weiten bestimmt sind. Nicht die Theologie leidet Schiffbruch, wo man sich einen Lebensraum, in welchen Sie gottes religiösen Wegweiser rufen, sich Ihm folgt, vielmehr sich auf so festen Grunden gründen können, sie verliert und nur einzelne Theorien können sich natürlich nicht halten.

Es wäre überdies auch zu bemerken, daß der Religion durch Mängel einer solchen Wissenschaft einer Gefahr nicht mehr, als durch gewisse andere, sogar Gefahr, wenn sie speculativen Ursprungs, deutlich dem Irrthum und verschiedenen Irrthum, wie auf Bücher. Religion durch auf Einmahl sich bestätigen Erfahrung. Die Religion wird begründet durch und Wahrheit von Religionsfreund. Die Wissenschaft, wenn auch nicht Wahrheitsbesitz, ist doch Wahrheitsbesitzen. Wahrheit wird man irgend, ist sich und sich Vertrauen und ist absoluter Wahrheit, die Wahrheit, die Bedingung der Gewissheit Irrthum erlangen. Wahrheit, die ist die Gewissheit und ihren Zeit sich verbreitet, Wahrheit, sich, und ein Wahrheit haben und den vorurtheilen Zeitalter ist die gewissenhafte Wahrheitsliebe unentbehrlich. Die Form Zweifelsucht und die Liebe ungeübte Thätigkeit, wenn der Wahrheit ergründen, wenn der Wahrheit ergründen, Gewissheit. Das Gewissheit ist Gewissheit, Gewissheit, Gewissheit,

lation übrig läßt, darf immerhin der Sitte, der Gewöhnung, der Tradition, ja selbst der Phantasie einige Freiheit gestattet werden. Und vor Allem müssen die praktischen Ideen benutzt werden, um die Idee von Gott insofern mit festen Strichen zu bezeichnen, als dieses nöthig ist zur Unterscheidung des vortrefflichsten der Wesen von dem blos mächtigen, ursprünglichen, ersten, dem an sich praktisch ganz gleichgültigen Urgrunde der Dinge. Hierzu muß nun die metaphysische Speculation mancherlei Dienste leisten. Sie muß Spinozismus und Idealismus entkräften, welche das außerweltliche Wesen und dessen aus sich herausgehendes, uns, den Gegenüberstehenden, gewidmetes Wohlwollen hinwegnehmen. Die göttliche Wohlthat darf nicht erscheinen als ein Nepotismus, der nur die Seinigen, die Angehörigen erhebt; denn die Liebe, welche als Selbstliebe in sich zurückläuft, verliert ihre Würde. Es genügt nicht zur Religion, daß die Welt als ein großes Kultursystem dargestellt werde, worin der Alleinreale nur sich selbst vervollkommne. Sondern es fördert die Religion, daß Derjenige, der als Vater für die Menschen gesorgt hat, jetzt im tiefsten Schweigen die Menschheit sich selbst überläßt, als ob er keinen Theil an ihr habe; ohne Spur aller solcher Empfindung, welche der menschlichen Sympathie, vollends dem Egoismus gleichen könnte."

An einer andern Stelle bezeichnet Herbart das Verhältniß des Gegebenen zu einer höhern, übernatürlichen Macht folgendermaßen:

„Bleibe nun," sagt er, „was das Reich der Wesen anlangt, der Satz unangefochten, es sei der Substanz nach erschaffen. Zur Substanz gehören Accidenzen; diese aber können angesehen werden als hervorgehoben aus

der unendlich vielfachen Möglichkeit der zufälligen Ansichten durch vorbereitete Störungen und Bewegungen.“

Die teleologischen Betrachtungen bezeichnen uns somit die Grenze, welche unser Wissen nicht zu übersteigen vermag. Zugleich aber weisen sie uns hin auf die praktischen Ideen, durch welche wir Das, was unserm theoretischen Wissen unerreichbar ist, unsrem Gefühl und Herzensbedürfniß näher zu bringen vermögen. Die Religion ist weit mehr eine Angelegenheit des praktischen, als des speculativen Interesses, und so werden wir sie ebensowohl als Schlußpunkt der praktischen Philosophie, wie hier als Ergänzung der Metaphysik kennen lernen. Zu dieser praktischen Philosophie gehen wir jetzt über.

Aesthetik.

Es ist bereits oben, bei Anführung der von Herbart aufgestellten Eintheilung der Philosophie, bemerkt worden, daß es unter andern Arten von Begriffen auch eine gebe, mit welcher sich unmittelbar ein Urtheil des Beifalls oder des Misfallens verknüpfe, und daß auf diesen Begriffen die Aesthetik beruhe, von welcher wiederum die praktische Philosophie ein wesentlicher Theil sei.

Da die Betrachtungen Herbarts über das Schöne und die Kunst nichts besonders Auszeichnendes enthalten, so übergehen wir dieselben und beschäftigen uns ausschließlich mit seinen Untersuchungen über die praktische Philosophie.

Die Eigenthümlichkeit dieser Letztern erhellt schon aus jener allgemeinen Vorbetrachtung, wonach ihr Prinzip ein dem ästhetischen verwandtes sein soll. Die Aesthetik hat es mit der Beurtheilung gegebner Verhältnisse vermittelst gewisser Ideen zu thun; nicht anders verfährt die praktische Philosophie, nur daß ihr Gegenstand solche Verhältnisse sind, bei denen der menschliche Wille im Spiele ist, wodurch das sittliche Urtheil für uns eine Allgemeingültigkeit und zwingende Nothwendigkeit erhält, die dem blos ästhetischen abgeht.

Dies darf man jedoch nicht so verstehen, als ob die praktische Philosophie unmittelbar darauf ausginge, den Willen zu einer gewissen Handlungsweise zu bestimmen; sie beschränkt sich vielmehr darauf, die Einsicht des Menschen

zu ſtärken und zu befeſtigen, ſein ſittliches Urtheil, gleichſam ſeinen ſittlichen Geſchmack, zu bilden durch Abklärung und Entwicklung der einfachen ſittlichen Ideen, die als Grundelemente aller ſittlichen Werthbeſtimmung ſich ihm darbieten.

Dieſer Ideen giebt es mehrere, wie wir ſogleich ſehen werden; die praktiſche Philoſophie hat alſo auch mehrere Prinzipien, nicht ein einziges; jeder Verſuch, die verſchiedenen praktiſchen Grundideen auf eine einzige, oberſte Idee zurückzuführen, muß nothwendig ſcheitern, eben weil dieſe Ideen ſich als unterſchiedene und ſelbſtſtändige ankündigen. Noch viel weniger darf daran gedacht werden, die praktiſche Philoſophie unter ein oberſtes metaphyſiſches Prinzip unterordnen zu wollen; vielmehr iſt ſie eine von der Metaphyſik durchaus unabhängige, auf ganz andern Grundlagen beruhende Wiſſenſchaft. Die Metaphyſik hat es mit der Unterſcheidung des wahren von dem ſcheinbaren Geſchehen und mit der Zurückführung des letztern auf das erſtere zu thun; die praktiſche Philoſophie kümmert ſich nicht darum, ob das Wollen des Menſchen unter den Begriff des wirklichen oder des nur ſcheinbaren Geſchehens falle; ſie geht ausſchließlich auf die Schätzung des Willens, welche in beiden Fällen die gleiche ſein muß.

Ebenſowenig richtig ſind die Begriffe von praktiſcher Philoſophie, welche dieſelbe blos als eine Güter-, Tugend- oder Pflichtenlehre darſtellen. Der Begriff eines Gutes, ſo wie der Begriff der Tugend, wenn ſie nicht auf das höhere ſittliche Urtheil zurückbezogen und erſt dadurch begründet werden, beruhen beide auf dem bloßen Gefühl der Selbſtbefriedigung, ſind alſo untauglich, der praktiſchen Philoſophie zur Grundlage zu dienen. Der Begriff der Pflicht deutet hin auf ein Gebundenſein des Willens an ein Geſetz, welches (wenn es nicht gar außerhalb des Menſchen geſucht

wird, wodurch aber die Selbſtſtändigkeit des ſittlichen Thuns verloren geht) immer wieder nur der Ausſpruch des Willens ſein kann, ſo daß alſo hiernach ein doppelter Wille im Menſchen angenommen werden müßte, ein gebietender und ein gehorchender.

Der gemeinſame Fehler der gewöhnlichen Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre iſt alſo der, daß ſie, auf eine oder die andere Weiſe, den Willen ſelbſt zum Regulativ des Willens machen, daher Das, was ſie erreichen, immer nur Wille, nicht Würde des Willens iſt.

Nachdem auf dieſe Weiſe der wahre Begriff und Zweck der praktiſchen Philoſophie ſowohl poſitiv als negativ feſtgeſtellt iſt, können wir daran gehen, die ſittlichen Ideen ſelbſt zu entwickeln, welche, wie wir geſehen, den einzigen Gegenſtand derſelben ausmachen, wobei wir nur noch dies vorausſchicken, daß Herbart die gewöhnlich angenommene Unterſcheidung zwiſchen Moral und Naturrecht nicht gelten läßt, ſondern beide Wiſſenſchaften als eine einzige, untrennbare behandelt.

Es giebt der ſittlichen Grundideen fünf, nämlich: die Idee der innern Freiheit; die Idee der Vollkommenheit; die Idee des Wohlwollens; die Idee des Rechts und die Idee der Billigkeit.

Dieſe ſämmtlichen Ideen, nach welchen wir eine Willensäußerung als gefallend oder misfallend, d. h. als ſittlich oder unſittlich beurtheilen, beziehen ſich, wie dies bei der Entwicklung der einzelnen deutlicher hervortreten wird, auf gewiſſe Verhältniſſe, in denen der Wille ſich befindet. Schon die allgemeine Aeſthetik lehrt uns, daß das Gefallende oder Misfallende jederzeit ein Verhältniß von Vorſtellungen, nicht eine einfache Vorſtellung iſt (daß z. B. nicht ein einfacher Ton, ſondern nur ein Tonverhältniß eine äſthetiſche Empfin-

dung erzeugt); dieſes Geſetz findet natürlich auch Anwendung bei den praktiſchen Ideen, als einer beſondern Klaſſe der äſthetiſchen. Wir werden daher jene fünf Ideen, die wir oben als gegeben hinſtellten, auffinden und nachweiſen können durch Beobachtung der möglichen Verhältniſſe, in denen unſer Wille ſtehen kann.

Das erſte dieſer Verhältniſſe iſt das Verhältniß des Willens zu dem ſittlichen Geſchmacke ſelbſt. Beides, das Urtheil wie der Wille, gehört einem und demſelben Vernunftweſen an, und doch ſind ſie nicht Eins, ſondern verſchieden, aber im Verhältniß zu einander ſtehend. Der Wille kann der Einſicht folgen; er kann aber auch von derſelben abweichen. Das Verhältniß nun, wonach der Wille der Einſicht folgt, da er doch auch von ihr abweichen konnte, (d. h. ohne dazu durch ein Naturgeſetz oder durch irgend einen äußern Beſtimmungsgrund gezwungen zu ſein) — ein Verhältniß, welches nothwendig unſern Beifall gewinnt — wird bezeichnet durch die Idee der innern Freiheit.

Aber, damit der Wille dem Urtheil folgen könne, muß dieſes ſich nun auf weitere, beſtimmtere Verhältniſſe des Willens richten. Die Idee der Freiheit ſchließt, als die allgemeine Form des ſittlichen Wollens, die beſtimmten Formen deſſelben in ſich ein, welche durch die andern Ideen ausgedrückt werden. Hier liegt zugleich der Unterſcheidungspunkt zwiſchen Legalität und Moralität. Eine Handlung iſt legal, ſobald nur in ihr der Wille übereinſtimmt mit einer der praktiſchen Ideen; wahrhaft moraliſch wird ſie aber erſt dadurch, daß die Uebereinſtimmung zugleich hervorgeht aus der Idee der innern Freiheit, d. h. daß ſie nicht durch fremdartige Motive beſtimmt iſt.

Das nächſte Verhältniß, welches ſich der Beurtheilung darbietet, iſt das zwiſchen den verſchiedenen Stre-

bungen des eignen Willens. Die verschiedenen Strebungen lassen sich, wenn wir von allen weitern Bestimmungen absehen, schon ihrer Quantität oder Stärke nach mit einander vergleichen. Dann erscheint uns die eine als die stärkere, die andre als die schwächere; die stärkere neben der schwächern gefällt, die schwächere neben der stärkern misfällt. Die Idee, welche hierbei dem sittlichen Urtheil zu Grunde liegt, ist die Idee der Vollkommenheit. Auf diese Weise messen wir nun nicht allein die verschiedenen Strebungen unsres eignen Wollens eine durch die andre, sondern auch unser gesammtes Wollen mit dem Wollen eines Andern. Einen absoluten Maßstab der Vollkommenheit giebt es hierbei nicht, da jedem Großen immer ein noch Größeres gegenübersteht oder doch als gegenüberstehend gedacht werden kann.

Allein die beiden genannten Ideen genügen dem Vernunftwesen nicht, weil es sich dabei immer nur als ein einzelnes Element findet, dem zu einem vollständigen Verhältniß ein zweites fehlt. Der Wille geht über sich selbst, als Einzelwillen, hinaus und zu einem andern Willen fort, oder vielmehr zunächst nur zur Vorstellung eines andern Willens. Das sittliche Verhältniß, welches hieraus hervorgeht, ist bekannt unter dem Namen der Güte oder des Wohlwollens. Das Wohlwollen begleitet gleichsam den fremden Willen in der Vorstellung, widmet sich ihm, geht ganz in ihn ein. Dabei ist es gänzlich unabhängig von dem Erfolg seiner Absichten, von der Gesinnung, womit ihm erwidert wird, ja selbst von der wahren oder irrigen Auffassung Dessen, was wirklich die fremde Person mag gewollt haben. Auch darauf kommt es nicht an, ob Derjenige, dem das Wohlwollen sich widmet, dasselbe verdient. Wenn er es verdiente, wenn man darum sich seiner annähme, so möchte

zwar die Anerkennung des Verdienſtes zu loben ſein; allein Wohlwollen wäre darin nicht zu ſpüren. Nur, damit nicht von einer andern Seite her Einſpruch geſchehe, iſt es nothwendig, daß der vorgeſtellte fremde Wille tadellos erfunden werde; außerdem würde das Wohlwollen, wenn auch innerlich ganz frei, ſich doch in ſeiner Aeußerung gehemmt finden. Die Güte iſt ebendarum Güte, weil ſie unmittelbar und ohne Motiv dem fremden Willen gut iſt.

Aber nicht blos in der Vorſtellung nähert ſich ein Wille dem andern; ſie begegnen ſich auch mit ihren wirklichen Strebungen, und zwar in ihrer gemeinſchaftlichen Richtung auf die äußere, materielle Welt. Indem nämlich zwei Willen auf einen und denſelben Punkt der Sinnenwelt ſich richten, eine und dieſelbe Sache ſich aneignen wollen, um darüber zu disponiren, gerathen ſie in Streit. Aber der Streit misfällt; er muß alſo vermieden werden. Gehorchen beide Streitende dieſem ſittlichen Urtheil, ſo tritt an die Stelle eines gegenſeitigen Sichbekämpfens ein gegenſeitiges Ueberlaſſen der vorher ſtreitigen Sache. Es kann nun ſein, daß Einer das Ueberlaſſen des Andern eher, als der Andre das ſeine, bemerkt und jetzt das Ueberlaſſene, als mit dem Willen des Andern, ſich zueignet, alſo bei ſeinem anfänglichen Wollen beharrt. Wollte nun der Andre gleichfalls ſein Ueberlaſſen zurücknehmen, ſo würde er es ſein, der den Streit wieder erhöbe; auf ihn alſo würde das Misfallen davon zurückfallen. Folglich muß ihm ſein Ueberlaſſen, einmal geſchehen, als Regel gelten, als eine Grenze, die er nicht überſchreiten darf, die ihn ausſchließt von Dem, was er dem Andern überlaſſen hat; es iſt eine Rechtsgrenze zwiſchen Beiden vorhanden.

So entſteht die Idee des Rechts, denn Recht iſt: Ein-

ſtimmung mehrerer Willen, als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge.

Jedes Recht, welches einer Perſon zuſteht, beruht ſonach auf beſtimmten Verhältniſſen zwiſchen ihr und den andern Perſonen; es giebt keine durch bloße Beſitzergreifung erworbene Rechte, wie ſie das gewöhnliche Naturrecht, unter der Benennung dinglicher Rechte, darzuſtellen pflegt.

Endlich aber können die verſchiedenen Willen nicht blos abſichtslos zuſammentreffen in einem Dritten, ſondern es kann auch der eine abſichtlich hinübergreifen in den andern, er kann deſſen Zuſtand ſtören, verändern, im Guten oder im Böſen. Die Wohlthat, wie die Wehethat, ſobald ſie als ſolche, wie ſie beabſichtigt wurde, auch empfunden wird, unterbricht den Zuſtand Deſſen, auf den ſie ſich richtet. Daraus entſteht ein Verhältniß, welches Anlaß zu einem ſittlichen Urtheil wird. Die That nämlich, als Störerin, misfällt, und zwar auf gleiche Weiſe bei der Wohlthat wie bei der Wehethat. Die Geſinnung des Wohlthäters mag übrigens gefallen; das Wohlſein des Empfängers mag uns erfreuen; ja auch die Stärke der thätigen Kraft mag gefallen. Von dieſem Allem aber muß hier abſtrahirt werden; daß die That, als Störerin, misfällt, ſteht feſt und ergiebt ſich noch deutlicher aus dem weitern Fortgange, den das dadurch hervorgerufene ſittliche Urtheil ſogleich nimmt. Könnte nämlich das Misfallen als eine Kraft auf die That wirken, ſo würde es ſie hemmen; es würde ihren Fortſchritt durch Rückgang aufzuheben trachten. Nun iſt aber das Misfallen keine Kraft; die That geſchieht wirklich. Aber, nachdem ſie vollzogen, bleibt noch der Gedanke des Rückganges übrig, durch den es hätte ſollen aufgehoben werden. Rückgang alſo des gleichen Quantums Wohl oder Wehe von dem Empfänger zum Thäter iſt Das, worauf das Urtheil weiſt. Vergeltung iſt

das Symbol, worin das Misfallen ſich ausdrückt; die ſittliche Idee aber, welche die Vergeltung fordert, iſt die Idee der Billigkeit. Wer vergelte, bleibt hier noch unbeſtimmt. Die That ſoll zurückgewieſen werden zu dem Thäter, aber Niemand iſt unmittelbar angewieſen, die entgegenlaufende, gleichſam quittirende That zu übernehmen. „„Dem Beleidigten,“ ſagt Herbart, „iſt keine Rache zugemuthet; kämen aber die Eumeniden über den Beleidiger, ſo geſchähe ihm, was billig iſt. Dem Wohlthäter mag Gott vergelten; wenn er nicht ſein Werk als Vergeltung achtet, was er eigentlich von Anfang an ſollte und mußte, um nicht durch ſein Wohlthun ſelbſt ein Misverhältniß zu erzeugen.“

Noch muß bemerkt werden, daß die Störung eines fremden Zuſtandes nicht blos durch poſitives Thun einer Perſon, ſondern auch durch Nachlaſſen von der Sorgfalt, die erwartet werden durfte oder zu der ſie verpflichtet war, alſo durch Fahrläſſigkeit, culpa, bewirkt werden kann, daher die Idee der Billigkeit ſich ebenſowohl gegen culpoſe wie gegen doloſe Handlungen richtet.

Wie Herbart aus den beiden zuletzt genannten Ideen eine Menge anderer ſittlicher und rechtlicher Ideen, die Idee der Dankbarkeit, des Vertrauens, der Wahrhaftigkeit, der Achtung vor der fremden Perſönlichkeit, ferner die ſogenannten natürlichen oder angebornen Rechte u. A. erklärt, müſſen wir, da es uns zu weit führen würde, übergehen. Wir kommen daher von den urſprünglichen einfachen Ideen zu den abgeleiteten. Wir können dieſe nicht kürzer und anſchaulicher darſtellen, als mit den eignen Worten Herbarts. Er ſagt darüber Folgendes:

„„Indem wir uns eine Menge wollender Weſen verſammelt denken auf einem Boden, der ſie durch ſeine mannigfaltigen Producte anlockt und beſchäftigt und jedes dieſer

Producte Allen anbietet, dringt sich gleich zunächst die Erwartung auf, sie werden in vielfachen Streit gerathen. Sie sollen aber den Streit vermeiden. Die Ausführung dieses Gedankens ergiebt die Idee einer Rechtsgesellschaft.

Möchten jedoch die Rechtsgrenzen gezogen sein und den Einen in größere, den Andern in kleinere Sphären seiner Thätigkeit einschließen; das Thun und Lassen der Eingeschlossenen würde immer noch über die Grenzen hinüberwirken, und alle Absicht oder Nachlässigkeit, die in diesem Wirken läge, würde das Misfallen an unvergoltenen Thaten herbeirufen. Sollte das Misfallen getilgt werden, und übernähmen es die Versammelten, dafür zu sorgen, so würden sie sich zu einer Anstalt vereinigt finden, die man ein Lohnsystem nennen kann.

Wären nun schon so die Angelegenheiten der Versammelten geordnet und von Vorwürfen befreit, gleichwohl würde das Hinschauen auf dieselben noch wenig Erfreuliches haben. Der wohlwollende Zuschauer würde eine ganz andere Einrichtung fordern, als die blos zu Vermeidung des Streits aufgeworfenen Bollwerke des Rechts; er würde die größtmögliche Summe des Wohlseins erreicht und zu dem Ende die zweckmäßigste Verwaltung des Vorräthigen eingeführt zu sehn verlangen. So entspringt die Idee des Verwaltungssystems.

Das erhöhte Wohlsein bei richtig verwalteten Gütern pflegt Kraftäußerungen hervorzutreiben, deren Ausbreitung, deren Zusammen- oder Widereinanderwirken sich von selbst derjenigen Beurtheilung darstellt, welche nach der Idee der Vollkommenheit, die jetzt an der Reihe ist, zur Anwendung kommen mußte. Die Sorge, dieser Idee zu entsprechen, wird die Mehrern zu einem Kultursysteme vereinigen.

Aber, wo die Bemühungen, dem Recht, der Billigkeit,

dem Wohlwollen und der Vollkommenheit zur angemeſſenen Darſtellung zu verhelfen, gemeinſchaftliche Angelegenheiten geworden ſind, da iſt gemeinſchaftliche Folgſamkeit gegen gemeinſchaftliche Einſicht; da iſt innere Freiheit Mehrerer, die nur ein einziges Gemüth zu haben ſcheinen. Die Spaltung zwiſchen Einem und einem Andern, deren jeder blos *ſeinem* Urtheil folgt und *ſeinem* Gewiſſen überlaſſen ſein will, dieſer leere und todte Gegenſatz iſt verſchwunden; die Vereinigten machen eine *beſeelte Geſellſchaft* aus.“

Wir ſollen, will Herbart, bei dieſen Ideen (der beſeelten Geſellſchaft, der Kultur, der Verwaltung u. ſ. w.) keineswegs geradezu an den Staat denken oder gar Beides für Eins nehmen, theils um deswillen nicht, weil dem Staat eine zwingende Macht beiwohne, die den Ideen fremd ſei, theils, weil dieſe Letzteren auf jede Verbindung, auch die kleinſte, Anwendung finden, nicht blos auf diejenige, welche ſich im Staate darſtellt.

An die angegebenen geſellſchaftlichen Ideen knüpft Herbart noch folgende Betrachtungen, theils zur Erläuterung, theils zur weitern Ausführung derſelben.

Die *Rechtsgeſellſchaft* hat den doppelten Zweck, dem Streite *vorzubeugen* und den trotz der vorbeugenden Sorgfalt dennoch ausgebrochenen zu *ſchlichten*. Zu Ersterem gehört, daß über alle vorhandne Güter feſte Beſtimmung getroffen, daß die Eigenthumsrechte aller Einzelnen geordnet ſeien. Das Ueberlaſſen, welches urſprünglich als nur zwiſchen zwei Perſonen ſtattfindend angeſehen wird, wird hier ein vielfältiges und unbeſtimmtes, indem Jeder nicht einem einzelnen Andern, ſondern allen Andern überläßt, alſo auch, umgekehrt, Das, was er in Beſitz genommen hat, als von Allen ihm überlaſſen betrachtet und daher gegen Alle als das Seine behauptet. Dies iſt, nach Herbart, der Entſtehungs-

grund der ſogenannten dinglichen Rechte. Desgleichen erhält jede beſtimmte Uebereinkunft zwiſchen zwei Perſonen in der Rechtsgeſellſchaft eine allgemeinere Bedeutung und Wirkung, indem ihr (ſtillſchweigend) alle Uebrige beitreten, alſo das Recht, welches der Eine dem Andern zugeſteht, gleichfalls anerkennen und durch dieſe Anerkennung gleichſam garantiren.

Wie nun dieſe allgemeine Uebereinkunft getroffen, wie das Vorliegende vertheilt ſei, dies iſt dem Rechtsbegriff an ſich gleichgültig, wenn nur der Streit entfernt bleibt. Weil aber Naturbedürfniſſe und ſonſtige Bedingungen dahin wirken, daß bei der einen oder andern Einrichtung die Neigung zum Streit größer oder geringer ſei, ſo iſt diejenige Rechtsgeſellſchaft die vorzüglichere, in welcher, zufolge der beſtehenden Ordnung der Rechtsverhältniſſe, der wenigſte Anlaß zum Streite gegeben iſt.

Iſt aber der Streit wirklich ausgebrochen, ſind widerrechtliche Dispoſitionen vorhanden, ſo liegt daran, dieſelben in ihren Folgen zu vernichten. Dagegen nun können ſich andre Rechte ſträuben, mit denen dieſe Folgen zufällig verflochten ſind. Für alle ſolche Fälle muß im Voraus in der Rechtsgeſellſchaft die Uebereinkunft beſtehen, man ſei willig zu ſolcher Aufopferung (z. B. zur Erſatzleiſtung); ſonſt würde an die Stelle des einen Streites ein andrer treten.

Das Lohnſyſtem hat es ſowohl mit Belohnung der Verdienſte, als mit Beſtrafungen der Uebelthaten zu thun. Namentlich in letzterer Beziehung iſt es wichtig als Grundlage der Straftheorien. Das vorherrſchende Prinzip beim Strafen iſt die Vergeltung; doch darf ſie nicht eigentliches Motiv der Strafe ſein, ſondern blos negativ deren Grenzen beſtimmen; d. h. es darf nicht geſtraft werden, um zu ſtrafen, (wodurch die Strafe den Charakter der Rache erhalten und gegen die Idee des Wohlwollens verſtoßen würde) und es

darf nicht härter gestraft werden, als nach dem Maße der zu vergeltenden Wehethat. Der positive Zweck der Strafe muß also einer andern Idee entlehnt werden, entweder der Idee der Vollkommenheit und des Wohlwollens (Besserung), oder der Idee des Rechts (Abschreckung).

Mit dem Rechtssystem steht das Lohnsystem theils dadurch in Verbindung, daß es, aus naheliegenden Gründen, sich innerhalb derselben Grenzen bewegt, innerhalb deren das Rechtssystem Geltung hat, theils dadurch, daß es die stillschweigende Uebereinkunft Aller voraussetzt, Strafe solle nicht angesehen werden, als erhebe sie den Streit. Endlich ist auch noch eine Rückwirkung des Lohnsystems oder der Idee der Billigkeit auf die Rechtsgesellschaft zu bemerken, nämlich: die Gleichheit des Nehmens und des Ueberlassens, soweit dieselbe nicht wieder durch besondre Verdienste Abänderungen erfährt.

Das Prinzip des Verwaltungssystems, das Wohlwollen, sucht die größtmögliche Summe von Befriedigungen für alle Einzelne, je nach eines Jeden Empfänglichkeit und Verlangen, herbeizuschaffen und zu vertheilen. Daraus entsteht zunächst das Bedürfniß, der gegebnen Summe von Gütern durch geschickte Behandlung eine noch größere Summe abzugewinnen, worin ein Hauptzweck der Verwaltung besteht. Wie dies am Besten geschehe, wie die einzelnen Geschäfte der Verwaltung an die einzelnen Personen zu vertheilen seien, muß nach den jedesmal gegebnen Verhältnissen bemessen werden. Nur so Viel, meint Herbart, lasse sich im Allgemeinen festsetzen, daß die Anstellung der Personen nicht weit abweichen könne von der Stellung, die sich Jeder nach seinem besondern Darstellungstriebe, nach der Richtung seiner Phantasie und seiner Neigung selbst würde gewählt haben; denn, einestheils, liege die Kraft eben in der Lust und Liebe,

anderntheils ſei Begünſtigung dieſer Luſt und Liebe ein beträchtliches Quantum von der ganzen Summe der Befriedigungen.

Die Vertheilung der gewonnenen Güter muß ſich ſo viel möglich richten nach der Empfänglichkeit und dem Verlangen der Einzelnen. Dieſe Idee wirkt zurück auf das Rechtsſyſtem, indem ſie allen Beſtand von Rechten verbietet, die der Erreichung des allgemeinen Beſten hinderlich ſein könnten. Sie veranlaßt ferner die Einzelnen, vermöge des gegenſeitigen Wohlwollens, ihren Privatvortheil dem allgemeinen Beſten aufzuopfern und, dieſem zu Liebe, ſich ſelbſt Ungleichheiten und Beraubungen gefallen zu laſſen. Eine nothwendige Vorausſetzung hierfür iſt, daß durch größte Oeffentlichkeit der Verwaltung und durch Unterweiſung über deren Abſichten das allgemeine Vertrauen zu ihr und das gegenſeitige Wohlwollen unter den Einzelnen rege erhalten werde.

In dem Kulturſyſtem wird der Begriff der Vollkommenheit — der für das Individuum, als ſolches, möglichſt vielſeitige und gleichmäßige Ausbildung aller Kräfte fordert — dahin erweitert und umgeändert, daß in dem allgemeinen Syſteme von Kraftäußerungen der Einzelne nur eine beſtimmte Stelle einnimmt und auszufüllen ſucht, daher hier von Jedem eine eigenthümliche Hervorragung, daneben aber auch eine Empfänglichkeit für die Eigenthümlichkeiten der Andern und ein enges Anſchließen an dieſe erfordert wird. Die Möglichkeit des Kulturſyſtems hängt ab von den Mitteln der Communication, ſeine Ausbildung von der Vervollkommnung dieſer Letztern; wenn daher die Sphäre der gleichartigen Mittheilung enger oder weiter iſt, als die Rechtsgeſellſchaft, das Lohn- und Verwaltungsſyſtem, ſo wird mit dieſen das Kulturſyſtem, ſeiner Ausdehnung nach, nicht zuſammentreffen. Indeſſen trägt das Verwaltungsſyſtem wenig-

ſtens die Bedingungen einer Durchdringung der ſämmtlichen verſchiedenen Syſteme in ſich, und, erfolgt dieſe wirklich, ſo entſteht die wahre Darſtellung derjenigen Idee, welche erſt allen übrigen Einheit, Kraft und Würde verleiht, der Idee der Freiheit, in der beſeelten Geſellſchaft.

Die beſeelte Geſellſchaft iſt nichts Andres, als das Zuſammenwirken der verſchiedenen Syſteme, in denen ſich die Ideen verkörpert darſtellen, zu einem gemeinſamen Zwecke. Wenn alle Einzelne das Bewußtſein dieſer Einheit und der Nothwendigkeit einer gleichmäßigen Verwirklichung aller jener Ideen in ſich tragen, ſo bilden ſie eine beſeelte Geſellſchaft, indem ſie nach einem Geiſte, gleichſam nach einem gemeinſamen Gewiſſen handeln. Jeder wirkt dabei, in ſeinen einzelnen Leiſtungen, für die beſondern Zwecke eines beſtimmten Syſtems und erſt durch dieſes für das Allgemeine; Jedem wird ſein Rang in der Geſellſchaft beſtimmt nach dem Verhältniß ſeiner Leiſtungen zu dem Ganzen, dem er ſie darbietet.

Die äußere Erſcheinung der beſeelten Geſellſchaft kann ſehr verſchiedenartig ſein und richtet ſich nach der Anzahl ihrer Mitglieder, nach den örtlichen Bedingungen ihrer Exiſtenz und der Befriedigung ihrer Bedürfniſſe, und nach der dadurch beſtimmten Vertheilung der Geſchäfte. Wenn mehrere Geſellſchaften neben einander beſtehen, ſo bieten ſie ſich gleichfalls der Beurtheilung nach Ideen dar. Die minder vollkommne Darſtellung der Idee in der einen wird misfallen neben der vollkommnern in der andern. Ferner haben ſie dem Streite unter ſich vorzubeugen; die Verwaltung gewinnt durch eine eingegangne Gemeinſchaft; das Kulturſyſtem endlich vermeidet gern die doppelten Exemplare, mit andern Worten, es führt auf eine Theilung der Arbeit zwiſchen den mehreren Geſellſchaften, wie vorher zwiſchen den Individuen in der

einzelnen Gesellschaft. Kurz, sie werden zusammenschmelzen; — wenn die Bedingungen der Mittheilung, auf dem ganzen Boden, der die Gesellschaften trägt, gleichförmig verbreitet sind. Der entgegengesetzte Fall ist der entscheidende Grund, daß sie getrennt bleiben müssen. Aber hier sind Grade möglich; findet nicht gleichförmige Innigkeit der Mittheilungen statt, so führt doch eine minder vollkommene Leichtigkeit derselben immer noch den Beruf mit sich, zu sorgen, daß die gesellschaftlichen Ideen nicht vernachlässigt erscheinen. Auf die Weise kann eine größere beseelte Gesellschaft sich aus mehrern, in sich selbst enger verbundenen, zusammensetzen; ja diese Articulation kann fortgehn, nach innen und nach außen, ohne Grenze für die Distanz zwischen den Individuen und dem obersten Einheitspunkte. Unverkennbar liegt in solcher Gesellung eine Tendenz zur vollkommenen Einigung; allein auf keinem andern Wege, als durch Aufhebung der Hindernisse, welche der gleichförmigen innern Mittheilung zuwider sind. Hat die Natur des Bodens, haben die ersten Bedingungen der Gemeinschaft dergleichen Hindernisse ursprünglich festgestellt, so steht das Streben zur Einigung hierbei still, denn es kann nichts Neues auf Kosten seiner Grundlage gewinnen wollen.

In dem zweiten Abschnitt seiner „praktischen Philosophie" (der wir diese Darstellung entnehmen) betrachtet Herbart die Ideen, sowohl die einfachen als die gesellschaftlichen, in ihrer Anwendung auf den einzelnen Menschen und auf die bestimmten Verhältnisse, unter denen dieser sie zu verwirklichen hat. Da dieser Abschnitt mehr eine Anleitung zum Handeln, als eine Entwicklung allgemeiner Prinzipien enthält, so heben wir daraus nur Das hervor, was die sittliche Lebensanschauung Herbarts zu verdeutlichen geeignet scheint.

Als den Endzweck alles menschlichen Strebens betrachtet

Herbart die klare und entſchiedene Richtung auf die Ideen hin; aus ihr geht ein ſittlich durchgebildeter, mit ſich einiger und ſeiner ſelbſt gewiſſer Charakter hervor. Eine ſolche Richtung auf die Ideen dem Willen zu geben, iſt Sache und Pflicht zuvörderſt der Erziehung, ſodann des Umgangs eines Jeden mit ſich ſelbſt, der Aufmerkſamkeit auf ſich, der Einordnung aller Verhältniſſe und Beſtrebungen in das Ganze dieſer ſittlichen Bildung. Die vollkommne Uebereinſtimmung des Willens mit den Ideen, welche freilich immer nur Ideal bleiben wird, iſt die Tugend. Wie die Erreichung des Tugendideals möglich ſei, d. h. welcher metaphyſiſche Zuſammenhang zwiſchen der Einſicht und dem Willen beſtehe, kümmert die praktiſche Philoſophie nicht; ſie bedarf daher auch nicht des, überdies in vielfache Widerſprüche verwickelten Begriffs der transſcendentalen Freiheit.

Daß, ferner, die ſittliche Bildung des Menſchen äußern Hinderniſſen und Schranken unterworfen iſt, kann weder das Streben noch dem Ideal der Tugend als ein zweckloſes erſcheinen laſſen (da ohnehin hier nicht der äußere Erfolg, ſondern der innere Gewinn, den jede ſolche Anſtrengung bringt, in Rechnung kommt), noch auch die Zurechnung für das einzelne Wollen oder ſelbſt für den ganzen Charakter eines Menſchen aufheben. Die Ideen, ſagt Herbart, kümmern ſich nicht um das Sein, d. h. um die äußern Bedingungen oder Vorausſetzungen des Wollens, ſie ſprechen ſchlechthin über dieſes ihr Misfallen oder ihren Beifall aus. „In jedem Augenblick des menſchlichen Daſeins," dies ſind Herbarts eigne Worte, „iſt für jeden Mangel der Tugend die Rüge vollſtändig begründet, ohne Frage nach irgend Etwas, das ein Andres iſt, als der Wille; ohne Frage nach Dem, was zuvor war und was noch werden wird; ohne Frage nach Dem, was tiefer liegt, als der Wille, nach ſeinen Urſachen

und Anläſſen. Was man alſo theoretiſch erkennen möge von dieſen Urſachen, Anläſſen, Hinderniſſen, das Alles darf man erkennen und gerade ausſprechen. Man darf ſogar wiſſen, daß der ganze ſittliche Zuſtand eines Menſchen ein vollſtändig determinirtes Naturproduct iſt und zu jeder Zeit ſein wird; der Tadel verliert dabei Nichts an ſeiner Schärfe, der Beifall Nichts an ſeinem Glanz. Auch die Zurechnung, welche das Wollen zu dem Wollenden rechnet, iſt allemal vollſtändig beſtimmt, ſobald man weiß, welcher Grad des ganzen Wollens des Wollenden ſich in irgend einem einzelnen Wollen abgeſondert dargeſtellt hat, alſo, wie lebhaft das Wollen eines beſtimmten Gegenſtandes an ſich war und wie genau es mit den allgemeinen Entſchließungen, welche den Charakter der Perſon ausmachen, zuſammenhing. Darin kommt Nichts vor von Dem, was Schuld ſei an dem Zugerechneten, und, läge die Schuld etwa an einem frühern Wollen oder an dem Wollen anderer Perſonen, ſo würde ein ſolches Wollen, vielleicht als Nachläſſigkeit, als Schwäche einer Vorſicht, die aus Motiven der Tugend zu erwarten ſtand, für ſich müſſen in Betracht gezogen werden.“

Gleichwie nun ſchon der Einzelne nicht unmittelbar im Beſitze der Tugend, d. h. eines den Ideen entſprechenden Willens iſt, ſondern zu dieſem Zuſtande, als einem Ideale, ſich erſt aus ſeinen ſinnlichen Trieben und Empfindungen, ſo wie aus den äußern Hemmniſſen ſeines Wollens herausarbeiten muß, ſo entſpricht auch der Geſellſchaft, wie ſie der Idee nach iſt oder ſein ſoll, keine der wirklich vorhandnen Geſellſchaften; keine derſelben iſt mit der Abſicht oder dem Bewußtſein geſtiftet, der Idee dadurch Gnüge zu thun, ſondern ſie ſind entſtanden durch zufällige Geſellung der Menſchen zu irgend welchen beſtimmten Zwecken, denen die Einzelnen ihre Privatzwecke und ihre Willkühr unterordnen. So entſtehen verſchiedne

Geſellſchaften mit verſchiednen Gemeinzwecken und verſchiedenen Formen für deren Erreichung — kriegeriſche, arbeitende, Erholungsgeſellſchaften u. ſ. w. Damit aber eine ſolche Geſellſchaft und ihr Zweck Beſtand habe, bedarf es eines äußern Bandes, einer Macht, die ſie zuſammenhalte. Weil ferner auf demſelben Boden nicht mehrere Mächte neben einander beſtehen können, ſo wird für die verſchiedenen, aber auf einem Boden vereinigten Geſellſchaften eine oberſte Macht errichtet. So entſteht ein Staat, der eine Menge kleinerer und verſchiedenartiger Geſellungen in ſich faßt; ein Staat, in welchem es nicht einen Willen giebt, ſondern viele partielle Willen der in ihm liegenden Gemeinheiten, die alle durch ihn geſchützt zu werden hoffen und in dieſer Vorausſetzung ihn und ſeine Macht anerkennen. Daher läßt ſich vom Staate, wie er thatſächlich beſteht und geworden iſt, nichts Weitres ſagen, als: der Staat iſt Geſellſchaft, durch Macht geſchützt; ſein Zweck iſt die Summe aller Zwecke aller Geſellſchaften, die ſich auf ſeinem Machtgebiet gebildet haben oder noch bilden werden.

So ergeben ſich alſo drei Hauptbegriffe als Factoren des Begriffs vom Staate: Privatwillen, Formen und Macht. Die Privatwillen gründen die Geſellſchaft durch die Annahme eines allgemeinen Willens, worin ſie verſchmolzen ſeien; die Formen folgen aus dem Zweck dieſes Willens und aus den Geſetzen der Natur, welche die Bedingungen der Möglichkeit beſtimmen, den Zweck zu erreichen; die Macht wird berufen, um das Zutrauen zu ergänzen.

Soll nun aber der Staat als beſeelte Geſellſchaft gedacht werden, ſo müſſen die, von mancherlei Willkühr herrührenden, neben und durch einander liegenden Geſellungen ſich auflöſen in die Articulation der beſeelten Geſellſchaft. Der Uebergang einer gegebnen Geſellſchaft, eines Staats,

in die beseelte, also die Verwirklichung der gesellschaftlichen Ideen, sodann aber auch die Erhaltung und Fortbildung dieser beseelten Gesellschaft zu immer vollkommnerer Darstellung der Ideen hängt von dem richtigen Zusammenwirken der genannten drei Factoren ab, nämlich, der Privatwillen, der Formen und der Macht. Den bedeutendsten Einfluß sowohl für Förderung als auch für Störung dieser Zwecke der Gesellschaft scheint Herbart den Privatwillen, der Gesinnung und Bildung der Einzelnen zuzutheilen; von den Formen erwartet er Wenig, wenn sie nicht durch eben jene Gesinnung, durch einen kräftigen und gebildeten Gemeinwillen belebt und ergänzt werden; die Macht endlich kann nur dann wohlthätig und fördernd wirken, wenn sie durch eine klare Einsicht sowohl in die wirklichen Bedürfnisse der Einzelnen als in die allgemeinen und nothwendigen Zwecke der Gesellschaft unterstützt und geleitet wird. Dies geschieht aber, nach Herbarts Ansicht, nicht durch formelle Garantien gegen den Misbrauch der Macht, am Allerwenigsten durch eine geschriebene Verfassung, sondern theils durch die herrschende Sitte und den Gemeingeist des Volks, theils durch den Rath und das Urtheil der Einsichtsvollsten und Besten in demselben. Er sagt:

„So lange eine öffentliche Stimme den allgemeinen Wunsch und das Urtheil über die Ehre mit Verstand auszusprechen weiß, so lange sich zu denjenigen Geschäften, welchen keine Instruction, sondern nur der gute Wille der Einsichtsvollen Gnüge leisten kann, nur Männer von wahrhaft *gutem* Willen darbieten, wird die Frage von der innern Garantie des Staats keine besondere Wichtigkeit erlangen. Das Gegentheil wäre Schuld der Nation, insbesondere ihres gebildeten Theils.“

Und gleich darauf:

„Der Staat ist Gesellschaft, geschützt durch Macht.

Dieſer Begriff zeigt eine innere Unvollſtändigkeit, denn, wollte man die Beantwortung der Frage: woher Schutz gegen die Macht? aus ihm ſelbſt nehmen, alſo auch dieſen Schutz einer Macht auftragen, ſo wäre dieſelbe eine zweite, gegen welche es einer dritten ſchützenden bedürfte; gegen die dritte einer vierten u. ſ. w. Der Begriff alſo, wie er vorliegt, führt auf eine Ungereimtheit. Kann man nun vielleicht ein Glied der Reihe ſo beſtimmen, daß es keines folgenden mehr bedürfte? Wenn man das zweite Glied jener Reihe ſo beſtimmt, ſo erhält man den Begriff von zahlreichen Beobachtern, die ſchon durch ihr ruhiges Daſein den Misbrauch der Macht verhüten würden. Da man dergleichen durch keine geſchriebene Verfaſſung erzeugen kann, da ſie entweder vorhanden ſind, oder nicht, ſo liegt in dem Geſagten der ſtrenge Beweis eingeſchloſſen, daß nicht jeder gegebene Staat garantirt werden kann in dem Augenblick, wo es verlangt wird, am Wenigſten durch eine Conſtitution. Auch zeigt ſich hier, daß vorhandene beſchränkende Inſtitute nur wirken, wiefern ſie jenem Zweck entſprechen; unrichtig aber muß ihre Wirkung ausfallen, wenn ſie einen Theil der regierenden Macht ſelbſt in den Händen haben. Daraus entſteht unfehlbar Schwäche, innerer Streit und wachſendes Mistrauen."

Noch deutlicher ſpricht dieſe letztere Idee folgende Stelle aus:

„Sei eine ſolche Garantie vorhanden! ſie nützt Nichts, ſo lange kein Gemeinwille und keine zu ihm paſſenden Formen ſich gebildet haben, die doch ſelbſt erſt den Gegenſtand der Garantie ausmachen könnten. Vielmehr, das Nämliche, was von aufmerkſamen Geſchäftsmännern kann erwartet werden, Auffaſſung der vorhandnen Elemente eines künftigen Gemeinwillens, dies müßte durchgeführt werden, ſollte es dem Staat nicht an dem erſten ſeiner Factoren fehlen. Etwas,

das die Macht beschränke, kann hierzu nicht taugen; wie überall im Staate Nichts vorhanden sein soll, was dieselbe in ihrer richtigen Wirksamkeit hemmen könnte. Wohl aber etwas Solches, das von ihr, entweder in Rücksicht auf die Beobachter, oder schon wegen des Wunsches, für die Zukunft zu wirken, keine Störung befürchten, sondern eher Unterstützung hoffen dürfte, eine Vereinigung von Personen also, welche folgender Aufgabe gewachsen wäre: Das, was die Menschen, im Gefühl ihrer Bedürfnisse und ihrer vernünftigen Wünsche, wirklich wollen, zu erkennen und zur Sprache zu bringen; das Mannigfaltigste so auszugleichen, daß es sich als ein Wille denken lasse; diesen Willen als eine offene Erklärung oder, sofern er fehlerhaft ist, als ein aufrichtiges Bekenntniß allgemein vorzulegen, sowohl zur Censur der Weisesten, als zur Nachricht für die Geschäftsmänner und die Macht. Diese vereinigten Personen hätten also Nichts zu bewilligen noch zu legalisiren; sie müßten von selbst verschwinden, sobald ihnen (die sich selbst ergänzen möchten) die Virtuosität ausginge, sich, auf der einen Seite, die nöthigen Berichte zu verschaffen, auf der andern, ein, wo nicht geneigtes, so doch unbeleidigtes Ohr zu sichern. Die größte Frage wäre, ob Personen von solcher Virtuosität sich fänden? Und, wo für den richtig geordneten Staat die Menschen fehlen, da wird er ewig nur im Begriff vorhanden sein.“

Auf diese Darstellung der moralischen und politischen Ansichten Herbarts, wie wir sie nach dessen größerm Werke gegeben haben, lassen wir noch einzelne Aeußerungen über denselben Gegenstand folgen, welche sich in seinen andern Schriften verstreut finden.

Nur kurz erwähnen wir den Versuch, den Herbart im zweiten Theile seiner Psychologie gemacht hat, das Entstehen und die innern Zustände des Staates auf ähnliche Weise zu

erklären, wie die Zustände des Bewußtseins, nämlich, durch das Zusammentreffen, die gegenseitigen Hemmungen und Verschmelzungen, das Gleichgewicht, die auf- und niedersteigende Bewegung einer Anzahl von Willen, von denen einige, unter die Schwelle des gesellschaftlichen Einflusses hinabgedrückt, zu Dienenden werden, die übrigen, welche sich über der Schwelle behaupten, Freie bleiben; wo sich dann abermals ein Theil dieser Letztern, die Vornehmeren, von einem andern Theile, den Gemeinen, abscheidet, und endlich ein Einziger als der Erste und Angesehenste, als Fürst, an die Spitze des Ganzen tritt.

Wir führen, wie gesagt, diesen Versuch, der nicht besser und nicht schlechter ist, als die vielen andern Versuche zur Erklärung des geschichtlichen Ursprungs der Staaten, nur als eine geistreiche Parallele an, ohne ihm eine tiefere Bedeutung zuzuschreiben, wie dies auch Herbart selbst nicht thut. Wichtiger dagegen sind uns einige Stellen aus einzelnen Abhandlungen und Reden Herbarts, in denen er seine politischen Ideen mit näherer Bezugnahme auf gegebne Zustände darlegt. So spricht er sich in einem Aufsatz gegen Steffens (veranlaßt durch des Letztern Schrift: „Die gute Sache") vom Jahre 1819 über die damalige Lage Deutschlands und das in der Nation erwachte Bedürfniß nach repräsentativen Verfassungen folgendermaßen aus:

„Die äußern Verhältnisse Deutschlands erfordern Einigkeit unter den deutschen Bundesstaaten und Kraftäußerung des Bundes, als eines Ganzen.

Während Dieses den Mächtigen überlassen sein muß, gebührt es sich für die Nation, nach wahren politischen Einsichten und Kenntnissen zu streben, damit Gewicht in der öffentlichen Meinung sein könne. Denn ein leichtsinniges Plaudern wird jeder kluge Staatsmann verachten.

Populär im höchſten Grade iſt Alles, was Einheit der Maßregeln in Beziehung auf das Ausland zu erkennen giebt; das Gegentheil im höchſten Grade Alles, was auf Spannung unter den Deutſchen hinweiſt.

Populär iſt eben deshalb Alles, was die Bundesverſammlung als einen thätigen Mittelpunkt der Leitung deutſcher Angelegenheiten bezeichnet; unpopulär jede Verminderung ihres Anſehens.

Repräſentative Verfaſſungen nöthigen die Regierung, eine Partei zu ſuchen, ſobald man ihr parteiiſch widerſtrebt. Das iſt nun wider ihre Würde, es iſt auch wider die Würde des Staats und des Volks.

Soll Deutſchland Heil finden in Repräſentationen, ſo müſſen durch die Nation, durch die öffentliche Meinung die Fehler vermieden werden, die ſich anderwärts in dieſe Formen eingeflochten haben. Die Regierung muß nicht zu ſchleichenden Maßregeln getrieben werden; ſie muß ihren ganzen monarchiſchen Charakter behalten; denn darauf beruht die Zuverläſſigkeit der Ordnung. Man muß es ihr nicht erſchweren, für gute Polizei zu ſorgen; man muß ihr nicht verleiden, ſich der Volksbildung anzunehmen. Die ganze Verfaſſung muß nicht erſtarren in dem Buchſtaben der Geſetze, ſondern ſich für künftige beſſere Einſicht zugänglich erhalten.

Die Repräſentation muß nichts Anderes leiſten wollen, als eben Daſſelbe, was die Regierung, inſoweit ſie guten Willen hatte, ſtets durch einſichtsvolle und freimüthige Beamte erreichen konnte und vielfältig erreicht hat; nämlich, einen getreuen und mit gehörigem Nachdruck vorgetragenen Bericht von den wahren Angelegenheiten und Bedürfniſſen des Volks. Es iſt aber nicht zu verkennen, daß in dieſer Hinſicht die Repräſentation ein weit bequemer und weit vollſtändiger zum Ziele führendes Mittel iſt, als irgend ein an-

deres, wenn nur die Wahl frei und die Repräsentation in den verschiedenen Interessen diesen proportional ist.

Die Repräsentation kann aber niemals Mehr gelten, als was das Betragen des ganzen Volks sie gelten macht. Kann z. B. ein kühner Eroberer den Ehrgeiz des Volks aufregen, kann er es fortreißen von einem Kriege zum andern, so sind alle repräsentative Formen bloße Schatten, die in dem Glanze des Herrschers verschwinden."

Im Jahre 1831, am Krönungstage des Königs von Preußen, hielt Herbart in der deutschen Gesellschaft zu Königsberg eine Rede „über die Unmöglichkeit, persönliches Vertrauen im Staate durch künstliche Formen entbehrlich zu machen." In dieser Rede versucht Herbart, unter namentlicher Hinweisung auf den preußischen Staat, den Satz durchzuführen, daß persönliches Vertrauen den Mangel ausgebildeter Formen des Staatslebens zu ersetzen vermöge, daß dagegen die künstlichen Formen unwirksam seien, wenn das persönliche Vertrauen fehle. Charakteristisch sind hier folgende Stellen:

„Dürfte man sich ein ideales Bild von der Zusammenwirkung aller Beamten entwerfen, so wäre hiermit, unter Voraussetzung des allgemeinen und gegenseitigen Vertrauens, wenn nicht die bequemste, so doch die einfachste Form des Staatslebens gefunden. Denn was will man Mehr, als treuen und vollständigen Bericht an den Herrn von den sämmtlichen wahren Bedürfnissen des Volks und geschickte Ausführung der auf solchen Bericht erfolgenden Befehle? Was will man Mehr? Man wird ja doch den Herrn nicht zwingen wollen; welches die Ungereimtheit selbst wäre, denn, gesetzt, der Zwang sei auch nur denkbar, so hebt schon der bloße Gedanke die Zuverlässigkeit der Herrschaft auf, und der feste Punkt verschwindet, woran Alles im Staate

ſoll angelehnt und angeheftet werden. Zwar hört man in Theorien von einer Theilung der Gewalt; aber, giebt es je ein wunderliches Misverſtändniß, ſo iſt es dies. Getheilte, in ſich ſelbſt mishellige Gewalt wäre gar keine; in jedem geordneten Staate aber iſt nothwendig die wahre Gewalt irgendwo, geſetzt auch, ſie wäre nicht da zu finden, wo man ſie dem Namen nach ſucht. Oder, iſt ſie nirgends geſichert, ſo iſt der Staat nicht geordnet und führt ſelbſt ſeinen Namen mit Unrecht; denn das Wort Staat verkündet einen feſten Stand der Geſellſchaft, und dazu gehört Macht.

Ohne nun die Sprache des Mistrauens zu erheben, ohne dadurch die natürliche Wechſelwirkung des Volks, des Herrn und des Beamten zu ſtören, könnte man vielleicht bemerken, es ſei den Geſchäften der Beamten, ja ſelbſt ihrer unmittelbar abhängigen Stellung nicht ganz angemeſſen, auf ſie allein wegen der Berichte zu rechnen, durch welche es dem Herrn ſtets möglich ſein ſoll, die genaueſte Kenntniß von den Bedürfniſſen des Volks vor Augen zu haben. Die Beamten, könnte man ſagen, geben in der Regel nur Antwort, nachdem ſie gefragt wurden, und nur die dringende Noth, welcher zu helfen vielleicht viel zu ſpät iſt, wird ſie dahin bringen, auch das Ungefragte da vorzutragen, wo es gehört werden ſollte. Das erinnert an die uns wohlbekannte Inſtitution der Stände und der Landtage; und die ſchuldige Ehrerbietung fordert, anzunehmen, daß hierin ein bequemeres und vollſtändigeres Mittel ſei gefunden worden, um eben Das zu erreichen, was zuvor einem idealen Beamtenſtande zugeſchrieben wurde.

Kennt das Volk die wahre und volltönende Stimme der Pflicht, dann nur und lediglich unter dieſer Bedingung vermag es eine öffentliche Meinung zu bilden, welche im Stande iſt, dem Regenten Achtung einzuflößen. Dann aller-

dings hängt Ehre und Schande an dem Urtheil des Volks, und mit der Ehre ſetzen ſich von ſelbſt die Handlungen des klugen, des vernünftigen, vollends des zartfühlenden Machthabers in Einſtimmung. Aber auch der nur leidlich Verſtändige wird ſich lenken laſſen; abgerechnet von unſeligen Ausnahmen, dergleichen allerdings die Zeitgeſchichte uns nicht hätte aufdringen ſollen. Freilich außerhalb der preußiſchen Grenzen erblicken wir ſolche Ausnahmen; freilich, wo das Mistrauen in klare, unwiderlegliche Ueberzeugung ſich verwandelt, da iſts kein Wunder, wenn auf künſtliche Formen geſonnen wird, die ein Anker in der Noth ſein ſollen.''

Auch in einem größeren Werke Herbarts aus ſpäterer Zeit, in ſeiner (1831 erſchienenen) ,,Encyclopädie der Philoſophie'' finden wir dieſe Anſichten vom Staate wieder. ,,Das Mistrauen,'' heißt es dort, ,,wird ſich ewig in vergeblichen Kreiſen drehen, wenn nicht irgendwo ein feſter Punkt für das Vertrauen gefunden wird. Einer verdorbenen Nation iſt gar nicht zu helfen; für ſie ſind alle Verfaſſungskünſteleien umſonſt. Eine edle Nation, falls ſie das Glück hat, eine edle Regierung zu beſitzen, richte geradezu auf dieſe ihr Vertrauen und blicke dankbar zum Himmel! Sie hüte ſich, zu künſteln!

Dazwiſchen liegt nun freilich Vielerlei mitten inne; auch bleiben im beſten Falle entfernte Möglichkeiten zu fürchten. Man ſetzt demnach ſeine Hoffnung auf Wahlen. Wenn nur nicht das Wählen den Geiſt der Willkühr beförderte! Gegen Willkühr verlangt man Sicherheit. Aber die Gefahr wird wachſen, wenn die Einbildung, der Staat beruhe auf beliebigen Meinungen, auf irgend welcher Gunſt, ja ſelbſt auf irgend welcher Majorität des willkührlichen Beliebens, ſich in einem größern Umfange ausbreitet. Pflichtgefühl, Aufmerkſamkeit für Gründe, Anerkennung des Nothwendigen, des Rechten, des Guten, des Schönen, des Nützlichen, —

keine andere Anker wird die Staatskunſt jemals finden. Vollkommene Sicherheit giebt es gar nicht. Die ſtärkſte mögliche Sicherung gegen großes Unheil liegt in der ſittlichen Bildung der geſammten Nation. Aber eigentliches Glück ſchafft nur eine mächtige, wohlwollende Regierung; am Beſten ein edler König.“

So weiſt, nach Herbarts Anſicht, die Staatskunſt immer wieder zurück auf die ſittliche Ausbildung des Einzelnen und folglich auf die Erziehungskunſt. „Alle Unterſuchung dieſer Art,“ ſagt er, ebendort, „kann nur dazu dienen, den höchſten ſittlichen Ernſt zu empfehlen. Von ihm muß die Begeiſterung ausgehen für Wiſſenſchaft und That.“

Doch iſt Herbart weit entfernt, die Erziehung als einen politiſchen Hebel zu betrachten, oder durch ſie die Menſchen direct für den Staat bilden zu wollen. Vielmehr erklärt er ausdrücklich für den wichtigſten Gegenſtand der Erziehung das Privatleben in kleinen Kreiſen, aus welchem dann, durch das Bedürfniß der Geſellung, die geſellſchaftlichen Syſteme und endlich der Staat hervorgehe.

Auch die ſtaatswirthſchaftlichen und ſocialen Fragen, welche unſre Zeit bewegen, ſind der Aufmerkſamkeit Herbarts nicht entgangen, und es finden ſich darüber in dem zuletzt angeführten Werke bedeutungsvolle Winke. Die richtige Vertheilung der Arbeiten und Benutzung der Kräfte, ſowohl der von der Natur dargebotnen, als der Menſchenkräfte; die Stellung der arbeitenden Klaſſen zu den großen induſtriellen Unternehmungen und zu der koloſſalen Ausbildung des Maſchinenweſens; die Nachtheile und Verirrungen einer ſich ſelbſt überlaſſenen Induſtrie und eines nur durch die Sucht nach Gewinn geleiteten, ohne Rückſicht auf Sachen oder Perſonen verfahrenden Speculationsgeiſtes; die Gefahren der Anhäufung großer Gütermaſſen ohne daran geknüpfte Bedin-

gungen des nützlichen Gebrauchs; endlich das Bedürfniß eines systematischen Schutzes für unsre nationale Industrie — diese wichtigsten Lebensfragen der Gegenwart, welche nahe daran sind, sogar die politischen in den Hintergrund zu verdrängen, scheinen auch Herbart lebhaft beschäftigt zu haben. Doch hat er in der erwähnten Schrift mehr nur Zweifel und Bedenken aufgestellt, als deren Lösung versucht; wir vermögen daher aus diesen flüchtigen Andeutungen nur so Viel zu entnehmen, daß Herbart eine Leitung und Regelung aller materiellen und socialen Verhältnisse für nothwendig hielt und daß ihm die maßlose Ausbreitung und Steigerung der industriellen Entwicklung keineswegs als ein unbedingter Fortschritt der Kultur, sondern weit mehr als eine Ausschweifung derselben erschien, welche auf ihr rechtes Maß zurückzuführen, die Staatskunst und die Erziehung bemüht sein sollten. Folgende Stelle möchte am Deutlichsten diesen Gesichtspunkt Herbarts darlegen:

„Eine fremde Industrie überschwemmt uns mit ihren Producten, und fremde Theoretiker haben den Grund zu unsrer Lehre von der Staatswirthschaft gelegt. Eine Wissenschaft, deren vornehmste Grundlage die Beobachtung sein soll, beruht bei uns auf englischen und französischen Thatsachen, anstatt auf einheimischen. So lange diese Schwäche gegen das Fremde die deutsche Litteratur bezeichnet, ist für deutschen Ackerbau, deutsche Gewerbe und deutschen Handel wenig Hoffnung, durch einheimische Wissenschaft ein helles Licht zu empfangen; alles Licht aus der Ferne aber ist Schimmer, der zwar besser ist, als Finsterniß, aber doch selbst beleuchtet werden muß, bevor man den rechten Weg vom Irrweg unterscheiden kann, den rechten Weg für deutschen Boden, deutsche Verhältnisse und Sinnesart in Dingen, die

kein blos mercantiles, sondern zugleich ein sittliches Interesse haben!

Unser Land ist keine meerbeherrschende, von fremden Herren längst unberührte Insel, deren Arbeit sich Märkte schaffen kann, wo sie will, regiert von einer auswärtigen Königsfamilie, die sich weislich ihres deutschen Ursprungs erinnert. Unser Land wird auch nicht von jenem voll- und heißblütigen Geschlechte bewohnt, das sich seit Napoleon nicht mehr wohl fühlt, wenn es nicht durch Aderlassen in häufigen Kriegen sich abkühlen kann. Unser Boden gewährt nur spärlichen Lohn für harte Arbeit unter einem rauhen Klima, und doch beruht auf ihm die beste Hoffnung, da keine andere glänzende Aussicht offen steht. Langsam nennen uns die Ausländer; zum Beweise, daß sie rasch und rüstig genug sind, um nach Vortheilen, die sich darbieten, schneller zugreifen, als wir. Doch wenigstens in einem Punkte sind wir glücklicher, als jene; bei uns ist die Regierung nicht Partei, gegen die man sich schützen müsse, sondern sie steht in der Mitte der Nation, und der beste Wille von oben ist die erste Voraussetzung unserer Einrichtungen. Was folgt aus dem Allem? Doch wohl dies, daß bei uns die Gesammtheit aller Arbeit, von dem Landbau bis zum Handel, wo nicht einer Direction, so doch einer Aufsicht und eines mannigfaltigen Antreibens und Aufregens und Ablenkens weit eher, als bei jenen Nationen, fähig und in manchen Punkten vielleicht bedürftig ist. Falsche Systeme sind Fesseln, und so mag der alte Zunftzwang sammt allem Aehnlichen schädlich genug gewesen sein. Aber Diejenigen irren gar sehr, welche daraus schließen, es sei am Besten, ohne System zu denken und zu leben.

Man überlege vor allen Dingen, daß der Werth der Arbeit keineswegs blos und ganz durch ihr Product, als Gewinn,

bestimmt wird, sondern daß sie auch als Beschäftigung, zur Abwendung des Müßiggangs, als Pflanzschule guter Sitten in Betracht kommt. Ferner, daß der Verbrauch nicht ohne Maß vermehrt werden kann und nur mit Rücksicht auf Gesundheit und Sitten erweitert werden darf, und endlich, daß der Geschmack an ächter, dauerhafter und wahrhaft kunstreicher Waare sich dem richtigen sittlichen Gefühle weit näher anschließt, als die Neigung zum Behelf mit schlechter, grober oder mit bloßem Glanze täuschender Waare. Theorien, die sich auf solche Betrachtungen nicht einlassen, werden schwerlich den Vorwurf der Einseitigkeit vermeiden können, und in diesem Falle mögen sie scharfsinnig heißen, nur nicht praktisch!"

Ueber die Geschichtsansicht Herbarts finden sich ebenfalls nur zerstreute Andeutungen in seinen Werken. Daß er nicht, gleich den Philosophen der constructiven Schule, die Geschichte für einen nothwendigen Selbstentwicklungsproceß des göttlichen Geistes hielt; daß er einen voraus bestimmten Stufengang der Menschheit (wie ihn z. B. Fichte annahm, von einem Zustande der Unschuld herab in einen Zustand der Rohheit und dann wieder hinauf in einen Zustand höherer Einsicht und Freiheit) ebensowenig gelten lassen konnte, geht zum Theil aus den schon angeführten Aeußerungen unsres Philosophen hervor. Ausdrücklich spricht er dies aus in einer Rede über Fichtes Plan der Weltgeschichte. „Die Geschichte," sagt er darin, „redet gar nicht von einem Weltplan, nach welchem Alles von jeher hätte gerade aus oder doch in einer und derselben gesetzmäßigen krummen Linie gehen müssen, desto nachdrücklicher aber zeigt sie uns immer dieselben Menschen, mit denselben Bedürfnissen, mit ähnlichen Leidenschaften, nur mit begreiflichen Abänderungen durch Lebensart, Kenntnisse, absichtliche Ausbildung. Eine psychologische Einheit und

Geſetzmäßigkeit kommt hier zum Vorſchein; ſie kommt von ſelbſt und ohne Zwang entgegen der Philoſophie, die eben die nämliche Geſetzmäßigkeit, mit geringer und langſamer Abänderung durch angehäufte Vorſtellungen und Einſichten, durch vermehrte und verminderte Irrthümer und Leidenſchaften, nothwendig findet. Daher geſchieht wenig Neues unter der Sonne, und die Neuheit der Ereigniſſe wird ſich im Laufe der Jahrhunderte fortwährend vermindern, weil immer mehr die möglichen Arten des Zuſammenſtoßes der Menſchen unter einander ſich erſchöpfen müſſen. In dem Alten, Gleichförmigen, das mit einigen Verbeſſerungen ſich während eines unabſehlichen Laufes von Jahrtauſenden ſtets wiederholen wird, darin liegt das Weſen der Menſchheit, darin ſind die Mitgaben der Gottheit zu ſuchen. Vermöge der göttlichen Ordnung tritt der Menſch hülflos in die Welt, aber bildſam durch Sprache, Familie, gegenſeitiges Bedürfniß, geſammelte Erfahrung, erfundene Künſte, vorhandne Wiſſenſchaft, Werke des Genies aus der geſammten Vorzeit, die, je länger ſie wird, deſto gleichförmiger auf die Nachwelt wirken muß. Immer reifer wird die Menſchheit, und die Menſchengeſchichte, je älter ſie wird, kann nicht verfehlen, die gerade Linie immer deutlicher und reiner zu zeichnen, welche ſie, nach pſychologiſchen Geſetzen, unter den von der Gottheit urſprünglich geordneten Bedingungen, durchlaufen muß.“

Herbart betrachtet das Leben der Menſchheit auf der Erde als eine Vorbildung für eine künftige, höhere Stufe des Daſeins und ſucht daher den Fortſchritt derſelben ausſchließlich in der wachſenden ſittlichen Reife und Einſicht der Menſchen. Dieſes Wachſen in der Sittlichkeit hält er jedoch für eng verbunden mit der fortſchreitenden Kultur und behauptet daher gegen Kant (deſſen Anſicht von der transſcen-

dentalen Freiheit den Einfluß der Kultur auf die innere, moraliſche Veredlung der Menſchheit ausſchloß) die Annahme eines Fortſchritts der Menſchheit, durch die Kultur, auch in ſittlicher Hinſicht. „Die Ueberzeugung," ſagt er, „wenigſtens von der Möglichkeit des Fortſchreitens iſt nicht blos eine gutmüthige Vorausſetzung, die man haben und entbehren kann nach Belieben; ſondern, wenn von praktiſchen Poſtulaten die Rede iſt, an die man glauben muß, um ſittlich handeln zu können, ſo iſt für das Leben gerade dieſes Fortſchreiten, und zwar in der Sittlichkeit nach ihrem allerſtrengſten Begriffe, der wahre und eigentliche Glaubenspunkt, welcher allein fähig iſt, den Muth des Lebens und Wirkens zu halten und zu ernähren."

Daß die praktiſche Philoſophie Herbarts ihren Abſchluß und ihre Ergänzung in der Erziehungslehre finde, welche eben daher auch mit der Staatskunſt in engſter Wechſelwirkung ſteht, iſt bereits an mehrern Stellen bemerkt worden. Hieraus ergiebt ſich der oberſte Zweck der Pädagogik bei Herbart, nämlich: Erziehung des Menſchen zur Einſicht, zur ſittlichen Reinheit und Charakterſtärke, zur Vielſeitigkeit des Intereſſes und der Kraftübung, ſo wie zur Empfänglichkeit und Thätigkeit für die geſellſchaftlichen Verhältniſſe. Als das wichtigſte Mittel zur Erreichung dieſes Zwecks betrachtete Herbart eine auf richtige Begriffe und Beobachtungen gebaute Pſychologie, wie er ſie gefunden zu haben glaubte. Herbart hat ſeine pädagogiſchen Anſichten in zahlreichen Schriften und Abhandlungen dargeſtellt, am Ausführlichſten in ſeiner „Allgemeinen Pädagogik." Wir müſſen uns indeß auf die obigen Andeutungen beſchränken, da ein Eingehen auf das Einzelne dieſer Lehren unſrem Zweck zu fern liegt.

Endlich haben wir hier nochmals der religiöſen Anſichten Herbarts zu gedenken. Wie wir früher die Religion

als den Schlußstein der Metaphysik kennen gelernt haben, so finden wir sie hier in einer ähnlichen Stellung zur praktischen Philosophie wieder. Das Bedürfniß der Religion, in praktischer Beziehung, beruht, nach Herbart, auf der Unvollkommenheit und Schwäche des Menschen, der, wenn auch durch die praktischen Ideen befähigt, seine Bestimmung zu erkennen und ihr nachzustreben, dennoch fast nothwendig, theils durch die Masse der ihn bedrängenden Anforderungen des Lebens, theils durch äußere Schicksale häufig sich außer Stand gesetzt sieht, mit voller geistiger Kraft allen Hindernissen die Spitze zu bieten und seine Ideale im Leben zu verwirklichen. Er bedarf also des Trostes, der Stärkung, der Beruhigung durch eine höhere Kraft, und dies Alles kann nur die Religion gewähren. Die Religion ist also nicht blos Moral, wie der Rationalismus sie auffaßt, sondern sie ist eine Ergänzung und Verstärkung der Moral, wenn schon wir allerdings den Gegenstand der Religion, Gott, nicht anders, als durch die moralischen Eigenschaften, welche uns die Ideenlehre an die Hand giebt, auffassen können und sollen. Daß eine speculative Erkenntniß Gottes unmöglich sei, ist schon früher gesagt worden; es ist aber auch der Versuch einer solchen dem religiösen Bedürfniß zuwider, welches ins Unermeßliche hinausschaun will und jede Begrenzung dieses Anschauens zurückweist. Ebensowenig jedoch darf die Religion zu Zwecken des Fanatismus und Mysticismus gemisbraucht werden.

Das Religionsbedürfniß gestaltet sich verschieden in den verschiednen Individuen. Doch ist ihm auch ein Streben nach Gesellung eigen, und so entstehen denn Vereine zur Befriedigung dieses Bedürfnisses, Kirchen, indem die Menge sich in solche Gruppen sondert, deren jede es möglich findet,

ſich für einverſtanden in den Hauptpunkten der Religion zu erklären.

Die Kirche ſoll die Schule ergänzen, aber nicht ſie beherrſchen. Sie bedarf ferner des Staats zum Schutz ihrer Einrichtungen; aber der Staat bedarf auch ihrer, denn die furchtbarſte, aller Macht einer menſchlichen Regierung überlegne Spannung würde entſtehen, wenn die Gemüther, ohne Troſt, Zurechtweiſung, Erhebung, der natürlichen Unruhe überlaſſen blieben. „Dem Staate," ſagt Herbart, „ſind chriſtlich geſinnte Bürger nöthig. Die Kirche iſt das Band, welches die Menſchen auch da noch zuſammenhält, wo durch irgend ein Unglück die Fugen des Staats anfangen zu klaffen oder gar der Staat ſelbſt zu Grunde geht."

Was uns bei einer Vergleichung des Herbartſchen Syſtems mit den zuvor dargeſtellten Syſtemen, namentlich dem Schellingſchen und dem Hegelſchen, allernächſt auffallen muß, iſt der Mangel eines einzigen oberſten Prinzips in dem erſteren. Nicht allein, daß die theoretiſche und die praktiſche Philoſophie bei Herbart durch kein gemeinſames Prinzip verbunden ſind, vielmehr jede auf beſondern Grundlagen beruhen und in keiner Weiſe einander berühren oder ergänzen; ſondern auch innerhalb eines jeden dieſer beiden Theile des Syſtems zeigt ſich derſelbe entſchiedene Gegenſatz gegen jene Richtung, welche Alles auf ein einziges Prinzip zurückführen und daraus durch einen organiſchen Proceß der Selbſtentwicklung wieder hervorgehen laſſen wollte.

Inſoweit hat die Herbartſche Philoſophie Aehnlichkeit mit der Kantſchen, welche ebenfalls nicht auf eine Conſtruction des Alls der Dinge aus einer einzigen Idee ausgeht, ſondern ſich darauf beſchränkt, das Gegebne zu erklären, die

Formen der Erfahrung kritiſch zu unterſuchen und auf dieſe Weiſe die einzelnen empiriſchen Wiſſenſchaften theils von den Irrthümern einer falſchen Metaphyſik zu reinigen, theils durch Angabe eines richtigeren Verfahrens in der Auffaſſung und Erklärung der Thatſachen zu unterſtützen.

Allein bei aller Uebereinſtimmung im Endzwecke, unterſcheidet ſich doch Herbart von Kant weſentlich in der Art und Weiſe, wie er dieſen Endzweck zu erreichen ſucht. Und zwar hauptſächlich dadurch, daß er die Schranke, welche Kant zwiſchen dem ſubjectiven Erkennen und dem objectiven oder realen Sein der Dinge aufgerichtet hatte, wenigſtens theilweiſe wieder aufhebt, indem er die Anſicht aufſtellt, daß unſer Erkennen über die Erſcheinung hinaus, und zu dem Sein, auf welches dieſelbe hinweiſe, fortgehen müſſe; daß wir zwar die Qualität dieſes Seienden nicht, oder doch nur negativ, zu erkennen vermögen; daß dies aber gleichwohl uns nicht hindere, aus dem Begriffe des Seienden, durch gewiſſe nothwendige Ergänzungen und Entwicklungen deſſelben die Erſcheinungen ſelbſt zu erklären, gleichſam zu conſtruiren. Von dieſer Seite nähert ſich alſo Herbart wieder der idealiſtiſchen oder conſtructiven Schule, inſofern nämlich, als er nicht, wie Kant, dabei ſtehen bleibt, die Erſcheinungen oder die ſogenannte Materie der Erfahrung nach gewiſſen, angeblich im Bewußtſein bereit liegenden Formen aufzufaſſen und zu ordnen, ſondern vielmehr die Mannigfaltigkeit, die Beziehungen und den Wechſel der Erſcheinungen auf etwas Einfaches, ihnen allen gleichmäßig zu Grunde Liegendes zurückzuführen und daraus wieder abzuleiten verſucht. Allein er unterſcheidet ſich von jener Schule dadurch, daß er nicht, wie ſie, Alles auf ein einziges Grundprinzip, ſondern auf eine unbeſtimmte Vielheit einfacher Elemente zurückführt. Hier-

durch vermeidet er, wenigstens zum größern Theil, die Willkühr, welche darin liegt, daß die constructive oder dialektische Methode aus einem Einzigen eine Vielheit, aus einem schlechthin Einfachen und Bestimmungslosen ein mannigfaltig Zusammengesetztes und Bestimmtes hervorgehen läßt, daß sie also ihrem einen und einfachen Prinzip (der absoluten Identität oder dem absoluten Nichts) eine Kraft der Selbstentwicklung, des Fortgehens oder Umschlagens in sein eignes Gegentheil zuschreiben muß, welche etwas durchaus Unbegreifliches hat. Diesen Widerspruch vermeidet, wie gesagt, Herbart insofern, als er eine Vielheit einfacher Wesen oder Elemente der Dinge annimmt; denn, indem diese vielen unter einander in Beziehungen treten, läßt sich — so scheint es wenigstens — aus ihrem Zusammen- und Gegeneinanderwirken weit eher eine Mannigfaltigkeit von Wirkungen oder Erscheinungen erklären, als aus dem schöpferischen Acte der Selbstentwicklung eines einzigen Prinzips.

Insofern steht also die Ansicht Herbarts jedenfalls der Erfahrung, der empirischen Betrachtungsweise ungleich näher, ist daher auch einer Anwendung auf die Erfahrungswissenschaften weit eher fähig, als die rein constructive Methode der Naturphilosophie oder Hegels.

Indessen geht doch auch Herbart zu weit über das Gegebne hinaus und ist daher ebenfalls genöthigt, sich die Rückkehr zu demselben durch eine Menge willkührlicher Annahmen und Voraussetzungen zu sichern. Der Grund hiervon liegt darin, daß er die Grundelemente oder Prinzipien der Dinge als gänzlich einfach und qualitätslos darstellt. Dadurch ist er genöthigt, um die Mannigfaltigkeit des Gegebnen daraus zu erklären, ja um auch nur die Möglichkeit einer Beziehung unter den schlechthin einfachen Wesen

zu gewinnen, dieſen Weſen wieder gewiſſe Qualitäten zuzutheilen, wenn auch nicht als weſentliche, doch als vorhandne, irgendwie gegebne. Aus dieſem Bedürfniß, von dem rein einfachen, beſtimmungsloſen, alſo auch beziehungs- und gegenſatzloſen Sein der Realen überzugehen zu einer Beziehung und Wechſelwirkung derſelben, verdanken die zufälligen Anſichten in dem Syſtem Herbarts ihr Entſtehen, dieſe ſo höchſt ſonderbare Hypotheſe, deren Bedeutung durchaus unverſtändlich bleiben muß, wenn man nicht den eben angegebnen Erklärungsgrund zu Hülfe nimmt. Herbart beruft ſich zwar, zu deren Erklärung und Rechtfertigung, auf Beiſpiele aus der Mathematik und den Erfahrungswiſſenſchaften; allein eine nähere Prüfung dieſer Beiſpiele zeigt ſogleich, wie wenig dieſelben geſchickt ſind, Das zu beweiſen, was ſie beweiſen ſollen. Wenn der Mathematiker ſtatt der Größe die zufällige Anſicht $Y + Z$ gebrauchen kann, ſo hat dies ſeinen Grund darin, daß jeder Größenbegriff nur eine relative Einheit iſt und, als ſolche, in kleinere Einheiten zerfällt werden kann. Etwas Aehnliches findet ſtatt bei der Zerlegung der Diagonalkraft in ihre beiden Grundkräfte, denn auch die Phyſik kennt nur relativ einfache Kräfte. Noch weniger paßt ein andres Beiſpiel von zufälligen Anſichten, welches Herbart in ſeiner Pſychologie anführt, nämlich, die Zerlegung der violetten Farbe in die blaue und die rothe. Denn hier haben wir es ganz augenſcheinlich mit einer Zuſammenſetzung zu thun, welcher ihre Beſtandtheile keineswegs zufällig, ſondern gar ſehr weſentlich ſind. Nicht viel anders verhält es ſich mit dem Beiſpiel von der Linie, welche bald als Baſis, bald als Seite eines Dreiecks u. ſ. f. betrachtet werden könne, und von dem Gegenſatz beſtimmter Töne. Eine Linie kann allerdings zur Baſis eines Dreiecks oder eines Vierecks gemacht werden, wenn man nämlich eine ſolche

Figur über ihr construirt; allein die Beziehung, in welche sie dadurch zu andern Linien kommt, hängt ihr nicht gleichsam an, geht nicht der Hinzufügung dieser andern Linien zu ihr voran, sondern folgt vielmehr erst daraus. Unmöglich kann man also den Umstand, daß die Linie so oder so mit andern Linien verbunden werden kann, der Linie selbst als eine zufällige Ansicht, gleichsam als eine besondre Qualität beilegen. Was endlich den Ton betrifft, so ist dieser jederzeit ein bestimmter und wird von dem geübten Ohre auch stets als solcher empfunden. Allerdings erscheint er als einfach, wenn man nicht, in der Wirklichkeit oder in Gedanken, einen andern Ton daneben hat, woran man seine Bestimmtheit (seine Höhe oder Tiefe) messen könne; aber er ist darum nicht einfach; d. h. ohne alle Höhe oder Tiefe; der Ton als Ton ist eine bloße Abstraction, ein Wort, dem in der Wirklichkeit ebensowenig Etwas entspricht, als es einen Menschen, als solchen, oder Obst, als solches, (welches nicht eine bestimmte Sorte wäre) giebt.

Somit beweisen also die von Herbart angeführten Beispiele von zufälligen Ansichten gerade das Gegentheil von Dem, was er dadurch beweisen will, nämlich, daß überall da, wo diese sogenannten zufälligen Ansichten in Anwendung kommen, nicht ein absolut Einfaches, sondern ein relativ Einfaches gegeben sei. Wir müssen daher auch bei der Behauptung stehen bleiben, daß ein absolut Einfaches durchaus nicht in einer Beziehung oder einem Gegensatze zu einem andern ebenso Einfachen stehen könne und daß daher das Vorhandensein solcher Gegensätze und Beziehungen unter den Dingen uns nicht auf die Annahme völlig einfacher Grundwesen, sondern einer Stufenfolge verschiedenartig gebildeter und also auch verschiedenartig thätiger Prinzipien hinweise.

Herbarts Lehre von den Störungen und Selbsterhaltungen ist, nach unsrer Ansicht, vollkommen richtig, sobald wir

nur an die Stelle ſeiner einfachen Weſen Subſtanzen mit verſchiedenen Graden der Bildung oder Energie ſetzen, deren jede ſich gegen alle andre, vermöge des beſtimmten Bildungsprinzips, welches ihr eigen iſt, auf eine eigenthümliche Weiſe ſelbſt erhält. So erhält ſich die Pflanze gegen die Störungen von Seiten der niedern Subſtanzen, der Luft, des Lichts, des Waſſers u. ſ. w., und verwandelt dieſelben in Elemente ihrer eignen Bildung; ſo entſtehen in unſrer Seele Vorſtellungen durch die Eindrücke der äußern Objecte, die das ihnen Verwandte in unſrem Organismus anregen, u. ſ. w.

Herbart ſelbſt hat in den angewandten Theilen ſeiner Metaphyſik, gedrängt von dem Bedürfniß, die unableugbare Verſchiedenartigkeit der Bildungen und Wirkungen in der Natur zu erklären, ſeine urſprüngliche Anſicht von den einfachen, gleichartigen Weſen in die ſo eben von uns entwickelte überſetzt. Denn was iſt ſeine Annahme einer Verſchiedenheit der innern Bildung der Weſen Anderes, als das Zugeſtändniß, daß die früher behauptete abſolute Einfachheit derſelben nur eine metaphyſiſche Hypotheſe war, die ſich zwar in manchen Theilen der Naturbetrachtung (z. B. der Mathematik, allenfalls auch der Mechanik) durchführen laſſe, in andern aber der Idee einer weſentlichen Verſchiedenartigkeit und ſtufenweiſen Entwicklung derſelben Platz machen müſſe? Wollte Herbart ſeine Grundidee, daß allen Dingen einfache Subſtanzen zu Grunde liegen, conſequent verfolgen, ſo mußte er zu beweiſen ſuchen, daß und auf welche Weiſe durch das bloße Zuſammenwirken dieſer einfachen Weſen, erſtens, überhaupt Etwas, ſodann aber auch Verſchiednes entſtanden ſei und noch entſtehe. Dies konnte er nun aber nicht, aus dem bereits früher angegebnen Grunde; daher mußte er erſt ſeine Zuflucht zu den zufälligen Anſichten nehmen, d. h. er mußte annehmen, daß die einfachen Subſtanzen denn doch

nicht ganz einfach, nicht ganz gleichartig seien, sondern daß vielmehr der Substanz A Etwas, eine Richtung oder Qualität, beiwohne, welche der Substanz B nicht eigen sei, von welcher diese letztere vielmehr das Gegentheil enthalte. Damit aber nicht genug, so mußte er auch ausdrücklich eine Verschiedenartigkeit, einen Stufengang in den innern Bildungen der Substanzen behaupten und zu dessen Erklärung eine höhere Kunst zu Hülfe rufen. Mochte er nun auch immerhin die Mitwirkung dieser höhern Kraft darauf beschränken, daß dieselbe den Substanzen nur „Gelegenheiten veranstalte," um durch neue Störungen und Selbsterhaltungen den Grad ihrer innern Bildung zu erhöhen, so wird doch in jedem Falle die absolute Einfachheit der Substanzen aufgehoben, wenn die Selbsterhaltungen derselben Mehr bewirken, als eben die Erhaltung ihres einfachen Wesens, wenn sie zugleich dieses Wesen entwickeln und auf eine höhere Stufe des Daseins heben sollen.

Mit einem Wort, Dasselbe, was Herbart mit seiner Idee von den einfachen Wesen bezweckt, wird erreicht durch die Annahme einer Vielheit von Substanzen, deren jede ein eigenthümliches, von dem der andern gradweise verschiedenes Bildungs- oder Lebensprinzip besitzt, ohne daß wir dabei in die Widersprüche verwickelt werden, denen jene erstere Ansicht unvermeidlich anheimfällt. Denn um was ist es Herbart zu thun? Um die Erklärung der Erscheinungen des mannigfachen Geschehens in der Welt, auf eine verständlichere und vernunftgemäßere Weise, als durch die unbegründete und widersprechende Annahme von Kräften, die schlechthin Etwas, was vorher nicht da war, hervorbringen; von Substanzen, welche aus ihrem Innern heraus, ohne jeglichen Anstoß dazu eine Menge von Eigenschaften entwickeln; von einem Ich, das sich selbst vorstellen soll, aber nie dazu kommt, sich selbst

zu erfaſſen u. ſ. w., kurz, ohne die Ungereimtheiten der alten Metaphyſik, des gemeinen Denkens, ebenſo aber auch des, Alles aus einem einzigen Punkte herausſpinnenden Idealismus. Eine ſolche Erklärung nun leiſtet die von uns wiederholt entwickelte Anſicht, daß jedem Dinge, d. h. jeder Erſcheinung eine beſondre Subſtanz zu Grunde liege, aber nicht eine einfache, beſtimmungsloſe, ſondern eine ganz beſtimmte und eigenthümliche, alſo den organiſchen Erſcheinungen eine andre, als den blos chemiſchen oder mechaniſchen, den Erſcheinungen des thieriſchen Lebens eine andre, als denen des pflanzlichen, endlich dem Menſchen eine von der Subſtanz aller andern Weſen inſofern ſpezifiſch verſchiedene, als die menſchliche Subſtanz, die Seele oder das Selbſtbewußtſein, nicht blos auf die Erhaltung und Ausfüllung eines abgegrenzten Kreiſes der Exiſtenz, ſondern auf eine ziel- und grenzenloſe Entwicklung angewieſen iſt.

Es könnte nun zwar, vom Herbartſchen Standpunkte aus, gegen dieſe unſre Anſicht eingewendet werden, daß eben Dasjenige, was wir hier ſchlechthin als gegeben annähmen oder vorausſetzten — die Mannigfaltigkeit beſtimmter Wirkungen, Prinzipien oder Kräfte, erſt erklärt werden müſſe aus einem einfachen, wenn ſchon nicht aus einem einzigen Prinzipe; daß durch unſre Anſicht wieder die alte Annahme von Kräften, die den Dingen beiwohnen oder anhängen ſollen, Geltung erlange.

Allein, wenn wir jedem Dinge ein beſondres Bildungsprinzip und ſomit eine beſondre Art der Thätigkeit, oder, um im Sinne Herbarts zu reden, der Selbſterhaltung gegen andre Dinge beilegen, ſo verfallen wir dadurch keineswegs in den Fehler der alten Metaphyſik oder der gemeinen Empirie, welche ſich überall für die Erklärung einzelner Erſcheinungen durch die Annahme von Kräften hilft, die ſie den Dingen beilegt,

ohne zu fragen, wie die Kraft in dem Dinge ſtecken oder aus ihm heraus wirken könne. Was wir das Bildungsprinzip eines Dinges nennen, Das iſt nicht eine Kraft oder Eigenſchaft an dem Dinge, ſondern das Ding ſelbſt, die wahre Subſtanz des Dinges, gleichwie auch Herbart die einfachen Realen nicht als Etwas in oder an den Dingen, ſondern für deren eigentliche Weſenheit erklärt. Der Unterſchied zwiſchen unſrer und der Anſicht Herbarts beſteht daher lediglich darin, daß Herbart dieſe Subſtanz nicht als für jedes beſondre Ding beſonders beſchaffen, ſondern die eine als ebenſo einfach, wie die andre, betrachtet, die Verſchiedenheit ihrer Wirkungen oder Selbſterhaltungen aber erſt durch eine zweite Annahme, durch die zufälligen Anſichten, die inneren Bildungen u. ſ. w. zuwege bringt. Welchen Unterſchied es aber machen ſolle, ob man ſagt: jedem Dinge liegt ein einfaches Weſen zu Grunde, welches aber, in ſeinem Zuſammentreffen mit andern Weſen, auf eine eigenthümliche Weiſe ſich thätig erweiſt; oder ob man ſagt: jedes Ding hat in ſich ein beſonderes, ihm eigenthümliches und das Ding als dies beſtimmte Ding bezeichnendes Bildungsprinzip, und dies eigenthümliche Bildungsprinzip geht, eben vermöge ſeiner Eigenthümlichkeit, mit andern Dingen oder Bildungsprinzipien verſchiedenartige Verbindungen ein, woraus wiederum eigenthümliche Zuſtände dieſes Dinges hervorgehen, — Dies geſtehen wir, nicht einſehen zu können.

Es iſt daher auch nur ſcheinbar ein Fortſchritt über dieſe Erklärungsweiſe hinaus, wenn Herbart alle die verſchiedenen Prinzipien der Dinge auf eine Menge ganz gleichartiger, vollkommen einfacher Prinzipien zurückführt, denn, wie mehrfach bewieſen, muß Herbart doch dieſe urſprüngliche Einfachheit und Gleichartigkeit der Realen wieder aufgeben, um dem Gegebnen zu genügen; er muß einen Theil derſelben mit

ſolchen Qualitäten begaben, wie ſie nothwendig ſind, um das organiſche Leben und ſeine Erſcheinungen zu begreifen, einen andern Theil mit den Gegenſätzen, welche in den chemiſchen Verbindungen eine Rolle ſpielen u. ſ. f., und ſo bleibt ihm am Ende von der anfänglichen Gleichartigkeit der Realen Nichts übrig als der leere Begriff.

Etwas Andres wäre es, wenn Herbart wirklich durch die blos mechaniſche Zuſammenſetzung aus einfachen Weſen, Monaden oder Atomen, die ganze Mannigfaltigkeit der Bildungen in der Natur und der Welt überhaupt zu erklären unternähme, wenn er alſo z. B. das organiſche Leben nur als eine beſondre Art der Verbindung und Configuration der einfachen Weſen betrachtete, wie dies etwa die alte Atomiſtik that. Allein dies iſt durchaus die Abſicht Herbarts nicht, da er vielmehr die höhern Bildungen durch die Dazwiſchenkunft einer beſondern, übernatürlichen Kraft, nicht aus dem bloßen Zuſammentreffen der Realen erklärt.

So bleibt endlich nur ein Punkt übrig, in welchem die Annahme ſchlechthin einfacher Grundprinzipien eine wirkliche Erklärung Deſſen zu leiſten ſcheint, was wir, nach unſrer Anſicht, als gegeben anzunehmen genöthigt ſind. Es iſt dies die Conſtruction der Materie. Von jeher war es ein Hauptzweck der Metaphyſik das Entſtehen der Materie zu erklären, und man hat ſich dazu theils (wie die alte Atomiſtik) einfacher, doch immer ſchon nicht ganz form- und geſtaltloſer Theilchen, theils (wie Kant) gewiſſer Kräfte bedient; abgeſehen von den Verſuchen der eigentlich conſtructiven Philoſophie, die Materie ſchlechthin aus dem Entwicklungsproceſſe eines rein Idealen, der abſoluten Identität oder des reinen Begriffs, hervorgehen zu laſſen. Es wäre zunächſt zu fragen, was die empiriſche Naturwiſſenſchaft bei einer ſolchen Conſtruction gewinne. Wir glauben, nicht eben Viel. Die Phyſik hat es

ſtets mit einer gegebnen und beſtimmten Materie, mit gegebenen und beſtimmten Wirkungen der Repulſion und Attraction zu thun. Dieſe Wirkungen ſucht ſie zu berechnen; ſie ſucht das Verhältniß zu beſtimmen, nach welchem dieſelben in den verſchiedenen Materien oder den verſchiedenen Körpern vorkommen (z. B. inwiefern dabei allemal eine chemiſche Verwandtſchaft oder Verſchiedenheit, oder eine elektriſche Thätigkeit mitwirke); allein ſie geht dabei niemals über den Kreis des Gegebenen hinaus, verlangt alſo auch nicht eine metaphyſiſche Erklärung jener Wirkungen, d. h. eine Erklärung, was denn eigentlich Repulſion und Attraction ſei. Auch haben ſich alle bisherige Verſuche der Metaphyſik, dieſes Was? der Naturwirkungen aufzuzeigen, d. h. ſie auf einen einfachen Begriff, ein ſchlechthin Nichtſinnliches, Transſcendentes zurückzuführen, ebenſowohl für die empiriſche Naturwiſſenſchaft als unfruchtbar, wie in ſich ſelbſt als unhaltbar erwieſen, den von Herbart gemachten nicht ausgenommen. Unhaltbar und in ſich widerſprechend iſt derſelbe, weil der eigentliche Erklärungsgrund für das Entſtehen der Materie, die Annahme eines unvollkommnen und eines vollkommnen Zuſammen der einfachen Realen, ſelbſt unerklärt und unbegründet bleibt. Ein unvollkommnes und ein vollkommnes Zuſammen, oder, mit andern Worten, eine unvollkommne und eine vollkommne Durchdringung der Realen würde nur dann einen Sinn haben, wenn die Realen Theile und körperliche Ausdehnung hätten. Beides aber ſoll, nach der Vorausſetzung Herbarts, nicht ſtattfinden. Schon bei der Conſtruction des Raums kommt dieſer Widerſpruch zum Vorſchein, denn die Punkte, welche die ſtarre Linie bilden, müſſen nothwendig als beſtimmte, begrenzte, alſo auch ſchon eine Ausdehnung enthaltende Punkte gedacht werden; blos mathematiſche, völlig unräumliche Punkte können ſich nicht einmal gegenſeitig ihren

Ort bestimmen, da sie völlig ausdehnungslos, Nichts sind. Wenn daher Herbart das unvollkommne Zusammen der Realen dadurch zu erklären sucht, daß er sagt, es seien in einem Raume eine Menge derselben so beisammen, daß sie nicht aneinander sein könnten, sondern gewissermaßen übereinander wären, so zeigt eben Dies, daß er hier überall schon unbewußt die Raumvorstellung, die Vorstellung von Ausdehnung und von Theilen einmischt. Denn wirklich einfache Wesen können weder aneinander, noch ineinander, noch aufeinander sein, da alle diese Vorstellungen schon bestimmte Zustände und Verhältnisse, also ein irgendwie sinnlich wahrnehmbares, körperliches Dasein voraussetzen.

Und was leistet diese metaphysische Deduction der Begriffe Repulsion und Attraction für die richtigere Erklärung physischer Erscheinungen? Herbart bezeichnet als das für die Physik wichtigste Ergebniß seiner Theorie Dies, daß der Begriff einer Wirkung in die Ferne dadurch aufgehoben werde, weil die nothwendige Voraussetzung für die Selbsterhaltung der Realen die räumliche Berührung, das Zusammen derselben sei. Ferner entwickelt er daraus den Satz, daß die äußeren Zustände der Wesen sich richten nach ihren innern Zuständen. Allein die beiden Hypothesen, welche Herbart dadurch allerdings berichtigt, der Begriff einer durch Nichts vermittelten Wirkung eines Wesens auf das andre (z. B. der Seele auf ein Glied des Körpers) und der Begriff einer Wesensungleichheit der äußern und der innern Zustände eines Dinges, fallen ebensogut bei der von uns aufgestellten Ansicht weg; denn daraus folgt, daß jede Wirkung, als hervorgehend aus einem Zusammenwirken mehrerer Dinge, nicht aus der bloßen Thätigkeit eines einzigen irgendwie (sei's durch unmittelbare Berührung, sei's durch dazwischen liegende Elemente, von denen jedes mit seinem nächsten in einem Ver-

hältniß der Wechſelwirkung ſteht) vermittelt oder möglich gemacht ſein muß; zweitens aber, daß das ſogenannte Innere der Dinge nicht etwas gegen das äußere Gleichgültiges iſt (wie man dies oftmals, namentlich in Bezug auf das Verhältniß der Seele zum Körper, dargeſtellt hat), ſondern daß jedes Weſen aus gleichartigen, nur verſchieden zuſammengeordneten Elementen beſtehe.

Somit glauben wir erwieſen zu haben, daß in der von Herbart aufgeſtellten Lehre zwar der eine Theil, nämlich die Idee, daß alle Wirkungen in der Natur auf den Störungen und Selbſterhaltungen der verſchiedenen Weſen beruhen, vollkommen richtig; der andre dagegen, nämlich die Annahme, daß dieſe Störungen und Selbſterhaltungen unter ſchlechthin einfachen Weſen ſtattfinden ſollen, unhaltbar, in ſich widerſprechend und für die Aufhellung der Thatſachen der Erfahrung keineswegs nutzbar ſei. In das Einzelne ſeiner Lehre von Raum, Zeit, Bewegung einzugehen, verſtatten uns die dieſem Werke zu ſteckenden Grenzen nicht, und wir verweiſen deshalb auf Das, was wir darüber bei Kant geſagt haben. Nur in Bezug auf die von Herbart aufgeſtellte Anſicht, daß Raum, Zeit, Bewegung ein bloßer objectiver Schein ſeien, d. h. daß ſie nicht zu dem Weſen oder Sein der Dinge ſelbſt gehören ſollen, bemerken wir, daß dieſe Unterſcheidung ebenfalls wegfällt, ſobald wir das Weſen der Dinge nicht für etwas Einfaches, urſprünglich von allen Beſtimmungen und Beziehungen Freies, kurz für etwas Abſolutes anſehen. Allerdings wird auch nach unſrer Anſicht das eigentliche Weſen der Dinge durch die Zuſtände deſſelben, die wir wahrnehmen, nicht vollſtändig ausgedrückt, da dieſe das Weſen immer nur in einer beſtimmten Wechſelwirkung mit andern Weſen zeigen; allein ein Schein können ſie darum doch nicht heißen, da wir dem Weſen nicht ein Sein außerhalb

dieſer ſeiner Zuſtände, ſondern blos eine Thätigkeit beilegen, welche über jeden ſolchen beſtimmten Zuſtand wieder hinausgeht.

Was die teleologiſchen Anſichten Herbarts betrifft, ſo kommen dieſelben, wie man ſieht, inſofern mit denen Kants überein, als auch Herbart die Idee eines zweckmäßigen Waltens in der Natur für eine nothwendige Ergänzung der mechaniſchen Betrachtung erklärt; allein ſie unterſcheiden ſich davon, einmal, dadurch, daß Herbart die Grenze zwiſchen der teleologiſchen und der mechaniſchen Betrachtungsweiſe ſchärfer zieht, als Kant, und das Vorhandenſein beſtimmter Entwicklungsſtufen der Subſtanzen ſchlechthin einer höhern, nach Zwecken wirkenden Kraft zuſchreibt, während Kant die Idee der Zweckmäßigkeit mehr nur als ein Vernunftideal anſieht und beinahe anzunehmen ſcheint, es ſei doch wohl möglich, das ſcheinbar nach bloßen Zweckbegriffen Geordnete aus mechaniſchen Urſachen zu erklären; zweitens aber dadurch, daß Herbart die einfachen Weſen, die Prinzipien aller Dinge, als von Gott geſchaffen, darſtellt, wogegen Kant zwar ebenfalls die Nothwendigkeit zugab, auf eine letzte Urſache alles Geſchehens in der Welt zurückzugehen, gleichwohl aber eine wirkliche Ableitung der Dinge aus dieſer Urſache zu vermeiden und dieſelbe gleichfalls nur als ein Ideal unſrer Vernunft darzuſtellen ſuchte.

Die pſychologiſchen Unterſuchungen Herbarts ſind höchſt intereſſant und von unbeſtreitbarem Verdienſt, namentlich inſofern, als ſie den Verſuch enthalten, die gewöhnliche Anſicht von der Seele, als einem aus einer Mehrzahl verſchiedenartiger Vermögen zuſammengeſetzten Weſen, gänzlich und für immer zu beſeitigen und alle Erſcheinungen unſres Seelenlebens auf eine einzige Art von Aeußerungen, die Vorſtellung, zurückzuführen. Inwiefern ihm dies gelungen, und ob die Erklärung der verſchiedenen pſychologiſchen Thatſachen

aus dem Mechanismus der Vorstellungen richtig sei oder nicht, können wir hier nicht untersuchen, da dies eine sehr ausführliche Prüfung des Einzelnen erfordern würde; wir begnügen uns daher, das Endresultat der Herbartschen Psychologie, nämlich die daraus hervorgehende Ansicht von dem Selbstbewußtsein und der Seele, nebst den daran sich knüpfenden praktischen Folgerungen, einer kurzen Erörterung zu unterwerfen.

Das Selbstbewußtsein ist, nach Herbart, nicht eine einzelne Vorstellung, die Vorstellung eines Ich von sich selbst (wie man dies gewöhnlich annimmt), sondern ein Wechsel oder eine Complexion von Vorstellungen; die Einheit desselben besteht lediglich darin, daß eben die Vorstellungen an einem Orte zusammentreffen und in ihrem Zusammentreffen sich hemmen. Das Selbstbewußtsein ist daher auch nichts Beharrliches, sondern ein stets Veränderliches und Bewegliches; es erweitert sich durch das Hinzukommen immer neuer Vorstellungsmassen zu den früheren; es heftet sich bald an die eine, bald an die andre der schon vorhandnen; es ist auch keine besondre Kraft, kein besondrer Act, der etwa die Vorstellungen auffaßte und zur Einheit verknüpfte, sondern die Vorstellungen erfassen und verknüpfen sich selbst unter einander, und lediglich in dieser Bewegung, diesem Mechanismus der Vorstellungen besteht das Selbstbewußtsein.

So erscheint hier das Selbstbewußtsein eigentlich als das blos passive Resultat eines zufälligen Spiels der Vorstellungen; es ist kein fester Punkt da, von welchem die Bewegung der Vorstellungen ausgehen oder auf welchen hin sie sich richten könnte, sondern, wie sich nun eben Gleichartiges oder Ungleichartiges zusammenfindet, so hemmt es sich, verschmilzt, bildet Massen, die wieder mit andern Massen verschmelzen, und es scheint zufällig, welche Vorstellungen zuerst Platz neh-

men und andere entweder vom Bewußtſein ausſchließen oder in daſſelbe emporheben.

Deshalb ſoll nun aber der Begriff des Selbſtbewußtſeins ergänzt werden durch den Begriff der Seele, als der einfachen Subſtanz, welche das Subject aller Vorſtellungen iſt, deren Selbſterhaltungen dieſe ſind. Allein auch dadurch kommen wir von der Zufälligkeit dieſes ganzen Vorſtellungskreiſes nicht los. Eine Mannigfaltigkeit von Vorſtellungen, d. h. von Selbſterhaltungen der Seele, ſcheint nur möglich unter der Vorausſetzung, daß die Seele ſchon eine gewiſſe innere Bildung habe, wie dies auch Herbart ſelbſt ausdrücklich behauptet. Allein andrerſeits ſetzt er doch dieſe innre Bildung wieder lediglich in das Zuſammenwirken der Vorſtellungen nach ihren innern Geſetzen; dieſe innern Geſetze aber ſind keine andren, als die des mechaniſchen Sichhemmens und Verſchmelzens der Vorſtellungen. Welcherlei Vorſtellungsmaſſen ſich nun durch dieſen Mechanismus bilden, erſcheint als zufällig; denn, da die Vorſtellungen ſich nur im Verhältniß ihrer Stärke oder Menge untereinander hemmen, ſo ſcheint die Geſtaltung des Seelenlebens ganz davon abzuhängen, welche Vorſtellungen zufällig zuerſt oder in größerer Anzahl ins Bewußtſein treten und die andern, ſpäter kommenden nach ſich beſtimmen. Wir wollen hier nur an ein Beiſpiel erinnern, welches namentlich für die praktiſche Philoſophie von Wichtigkeit iſt. Herbart nimmt an, daß die Begehrungen unterdrückt werden können durch Vorſtellungsmaſſen, welche ihr Aufſtreben hindern. Allein worin liegt hier der Grund zu einer ſolchen Ueberwindung der Begehrungen? Kann nicht die aufſtrebende Vorſtellung, welche ein Begehren bildet, ebenſogut durch hinzutretende gleichartige Vorſtellungen in dem Grade verſtärkt werden, daß ſie vielmehr alle andre Vorſtellungen im Gemüthe hemmt? Thatſächlich geſchieht dies auch

häufig. Allein Herbart nimmt dennoch an (und er muß dies annehmen, um nicht ſeiner praktiſchen Philoſophie jeden Haltpunkt zu entziehen), daß es möglich ſei, die Begehrungen den ſittlichen Grundſätzen unterzuordnen, d. h. ſie durch andere Vorſtellungsmaſſen in ihrem Aufſtreben zu hemmen. Allein, noch einmal, woher dieſe andern Vorſtellungsmaſſen? Soll ſie das Individuum aufſuchen? Aber dazu müßte es erſt wieder durch andre Vorſtellungen veranlaßt werden; woher aber dieſe? Oder ſollen ſie ihm durch Erziehung, Gewöhnung, Sitte u. ſ. w. zugeführt werden, ſo bleibt immer wieder fraglich, woher in dem Erzieher oder in Denen, deren gemeinſamer Vorſtellungskreis Das bildet, was wir die Sitte nennen, das Vorherrſchen gerade ſolcher Vorſtellungen, deren der Zögling bedarf, um das Gleichgewicht der Seele herzuſtellen?

Hier zeigt ſich der Mangel einer innern Richtung oder Thätigkeit der Seele, welche den einzelnen Vorſtellungen ihre Stellung unter einander und zum Ganzen des Bewußtſeins anwieſe, welcher die eine Vorſtellung mehr, die andre weniger gleichartig oder entſprechend wäre, durch welche alſo eine wirkliche Ordnung, ein Fortgang in das Syſtem der Vorſtellungen käme. Das Bewußtſein des eignen Selbſt kann unmöglich, wie dies Herbart annimmt, erſt das Reſultat einer Vorſtellungsreihe und einer daraus entſpringenden Reflexion ſein, ſondern es iſt ein durchaus Unmittelbares, das einzige Unmittelbare, was wir überhaupt beſitzen; aber es iſt freilich keine Vorſtellung, auch nicht der Act des Zuſammenfaſſens von Vorſtellungen, ſondern lediglich das Hinausſtreben über jede beſtimmte Vorſtellung und jeden beſtimmten Vorſtellungskreis, das Abſcheiden und Sichgegenüberſtellen jeder Vorſtellung als eines nicht die ganze Thätigkeit der Seele Ausfüllenden, kurz, das Bewußtſein, daß das, was ich vorſtelle,

nicht ich ſelbſt bin, eben weil ich es vorſtelle. Dieſes Selbſtbewußtſein bedarf daher auch keines feſten Punktes, in dem es ruhen, in dem es ſich nun endlich gleichſam ſelbſt erfaſſen und in ſich abſchließen könnte (wie dies, bei Herbart, die Seele thut), ſondern es iſt eben nur Thätigkeit, Streben, zwar ruhend auf der Grundlage gegebner Zuſtände und Vorſtellungskreiſe und von dieſer Grundlage aus weiterſtrebend, aber eines feſten Punktes, in dem es ruhen könnte, eines beharrlichen, wandelloſen Seins weder fähig, noch bedürftig.

Dadurch erledigt ſich auch, was Herbart von dem Zuſtande der Seele in ihrer Trennung vom Körper ſagt, und was offenbar ſeinen eignen Vorausſetzungen in mehrfacher Hinſicht widerſpricht, ſchon um deswillen, weil nicht einzuſehen iſt, wie die innern Zuſtände der Seele ſollten fortdauern können, ohne die entſprechenden äußern, d. h. ohne das Zuſammenſein mit denjenigen Subſtanzen, aus deren Störungen und dadurch hervorgerufenen Selbſterhaltungen ſie erſt hervorgegangen ſind, alſo mit dem Körper und den materiellen Außendingen; denn, wie wir wiſſen, iſt es ein Grundgeſetz der Herbartſchen Philoſophie, daß die äußern Zuſtände den innern entſprechen müſſen, und umgekehrt. Doch wir wollen dieſe Widerſprüche nicht weiter verfolgen, da wir unſre Anſicht über die Seele und ihr Verhältniß zum Körper bereits in der Kritik der Kantſchen Lehre hinlänglich auseinandergeſetzt haben. Wir gehen daher über zur Betrachtung der praktiſchen Philoſophie Herbarts.

Die praktiſche Philoſophie Herbarts kommt mit der Moral Kants darin überein, daß auch ſie ſchlechthin über den einzelnen Willen ein Sollen anſpricht, daß ſie ihm ein ideales Motiv vorhält, wonach er ſich richten ſoll. Sie unterſcheidet ſich aber von derſelben dadurch, daß ſie ſich nicht direct befehlend an den Willen wendet, ihn nicht mit einem

Schlage, wie durch ein Wunder, umzugeſtalten unternimmt (wie es, ſtreng genommen, der Kantſche Begriff der Freiheit mit ſich brachte), ſondern ihn zu ſich heranbildet, indem die ſittlichen Ideen immer mehr Gewalt über die rohen Begehrungen erhalten.

Dieſe Seite der Herbartſchen Moral iſt wichtig für ihre Stellung zur Erziehung; denn dadurch, daß Herbart den unmittelbaren Einfluß des ſittlichen Urtheils auf den Willen leugnet, macht er die Sittlichkeit aus einem unbegreiflichen Wunder (was ſie bei Kant inſofern war, als hier auf den Willen eine ihm völlig entgegengeſetzte Kraft wirken ſollte,) zu einem Reſultat der allmäligen Bildung, der Erziehung.

Ein zweiter Unterſcheidungspunkt zwiſchen der Herbartſchen und der Kantſchen Moral beſteht darin, daß Letzterer ſchlechthin auf die Form des Sittengeſetzes verweiſt, ohne anzugeben, was denn nun eigentlich dieſer Form entſpreche, Herbart dagegen beſtimmte Anhaltpunkte für das ſittliche Urtheil, beſtimmte ſittliche Ideen oder Grundſätze aufſtellt. Dadurch erhält dieſelbe einen weit poſitiveren Charakter, als die Moral Kants, welche letztere, wie wir geſehen haben, in ihrer ſtrengſten Conſequenz zu einer Negation alles Handelns, zu einer völligen Unthätigkeit führen mußte. Sie enthält, ferner, weit mehr ſociale Elemente in ſich, d. h. ſie bezieht ſich nicht blos auf den einzelnen Menſchen, ſondern auch auf die geſellſchaftlichen Verhältniſſe der Menſchen unter einander.

Nichtsdeſtoweniger kommt die praktiſche Philoſophie Herbarts, wie ſchon geſagt, mit der Moral Kants im Prinzipe überein, darin nämlich, daß ſie dem Willen ein ideales Geſetz oder Kriterium gegenüberſtellt, alſo in dem Willen ſelbſt, in dem Hinausſtreben des Menſchen in die Außenwelt kein unmittelbar ſittliches Motiv anerkennt. Inſofern gilt alſo von dieſer Lehre alles Das, was wir gegen die Moral Kants

erinnert haben, und wir können uns daher auf das dort Gesagte beziehen. Um jedoch die Moralansicht Herbarts nicht blos nach ihrem idealistischen Charakter im Allgemeinen, sondern auch in ihrer Eigenthümlichkeit, nach der Art, wie sie dies Prinzip durchführt, kennen und beurtheilen zu lernen, wird es nöthig sein, auf die einzelnen sittlichen Ideen Herbarts prüfend einzugehen.

Die Idee der Freiheit spricht lediglich das Prinzip selbst aus, nämlich, daß der Wille durch nichts Andres, als durch die sittliche Einsicht bestimmt werden solle; wir haben daher über dieselbe nichts Weitres zu sagen.

Die Idee der Vollkommenheit enthält eigentlich eine blos quantitative Schätzung des Willens. Allein diese reicht nicht aus, um ein sichres Urtheil über die Richtigkeit oder Verkehrtheit der Bestrebungen eines Menschen zu fällen, denn eine Bestrebung kann eine bedeutende Stärke haben, diese Stärke aber in einer falschen Richtung aufwenden; dann ist sie unsittlich, vernunftwidrig, trotz ihrer Stärke, ja um so mehr, je stärker sie ist, weil sie dadurch jede Umlenkung auf den rechten Weg erschwert. In Nichts äußert sich der Wille stärker, als in der Leidenschaft, und doch wird man nicht behaupten können, daß die Leidenschaft eine sittliche Vollkommenheit enthalte.

Allerdings hat Herbart die Idee der Vollkommenheit erweitert und näher bestimmt, indem er zuerst für den einzelnen Menschen möglichst vielseitige Kraftentwicklung, für den Menschen in der Gesellschaft aber hervorragende Thätigkeit auf irgend einem bestimmten Gebiete und genaues Anschließen an die Thätigkeit aller Andern als Ideal der Vollkommenheit hinstellt. Hierdurch, scheint uns, nähert sich Herbart mehr und mehr der wahren, naturgemäßen Idee der Vollkommenheit, der zufolge nämlich die Vollkommenheit einer Kraft-

äußerung oder einer Richtung des Willens nicht blos in ihrer Stärke, sondern vielmehr darin beſteht, daß dieſelbe die fortſchreitende Kraftentwicklung des Einzelnen wie des Ganzen nicht nur nicht hemme, ſondern fördere. Wenn z. B. die Thaten eines Eroberers ſcheinbar die allervollkommenſte Kraftentwicklung enthalten, indem ſie die Kräfte, nicht blos dieſes Individuums, ſondern einer Menge andrer Individuen aufs Höchſte anſpannen, ſo zeigt uns doch eine tiefere Betrachtung ſogleich die Einſeitigkeit dieſer Anſicht; denn dieſe Thätigkeit ſchließt alle andere mehr oder weniger aus, die Künſte des Friedens, die ruhige Erwerbsthätigkeit, der Verkehr zwiſchen den Nationen, Alles wird der kriegeriſchen Leidenſchaft geopfert. Denken wir uns einmal, die Menſchheit hätte ſich von jeher mit Nichts als Kriegführen beſchäftigt; würde ſie dadurch wohl in ihrer Entwicklung vorwärts gekommen ſein? Dagegen iſt die induſtrielle Thätigkeit einer unendlichen Entwicklung aller Kräfte förderlich, denn, einmal, iſt der Stoff, auf den ſie ſich richtet, die materielle Außenwelt, einer zielloſen Aneignung und Umgeſtaltung fähig, und, zweitens, wird bei dieſer Art von Thätigkeit nicht ein Theil der Menſchen zur Beſchränkung ihrer Kraftentwicklung, zur Unfreiheit verdammt, ſondern jede Kraftſteigerung in dem Einen ruft eine ſolche auch in allen Andern hervor; jede Eroberung auf dieſem Gebiete kommt der ganzen Menſchheit zugute durch die neuen Wege der Erwerbsthätigkeit, welche ſie ihnen öffnet.

Können wir ſonach die Idee der Vollkommenheit wohl gelten laſſen, allein nur mit der Beſtimmung, die wir ihr ſo eben gegeben haben, ſo vermögen wir dagegen der dritten, der praktiſchen Idee Herbarts, dem Wohlwollen, die Geltung eines ſittlichen Motives, die Herbart ihr beilegt, durchaus nicht zu geben. Das Wohlwollen, als eine durch Nichts motivirte Geſinnung, wie Herbart es darſtellt, als eine

Gesinnung, die sich, ohne Unterschied des Verdienstes, auf Würdige oder Unwürdige richtet, ist sicherlich nicht eine Tugend, sondern weit eher eine Schwäche zu nennen. Alle die Verhältnisse, welche auf das Wohlwollen begründet zu sein scheinen, lassen entweder andere Regeln der Beurtheilung zu, oder sind in der That verkehrte, verbildete, so sehr sie auch mit einer gewissen Erhabenheit oder Rührung prunken mögen. Wenn ein Mensch den andern in seiner Ausbildung oder seinem Berufsstreben unterstützt, so kann dies darum geschehen, weil ihre Richtungen sich gegenseitig fördern. Dann ist es nicht eine bloße Gefühlsstimmung, was den Einen zum Andern hinzieht, ebensowenig aber auch bloßer Egoismus, sondern das tiefere Interesse an dem gemeinen Zwecke. Je vernunftgemäßer dieser Zweck ist, d. h. je mehr er der Idee der freien und unendlichen Kraftentwicklung entspricht, desto klarer und sicherer wird das Verhältniß sein, welches aus einem solchen gemeinsamen Interesse hervorgeht. Ein Interesse dagegen, welches sich auf einen fremden Willen und dessen Zwecke richtet, gleichviel, welches diese Zwecke und wie beschaffen dieser Wille sei, ist durchaus unstatthaft und kann am Allerwenigsten für ein sittliches Motiv ausgegeben werden. Es ist immer etwas sehr Bedenkliches, wenn sich als die Triebfeder der Handlungen oder Stimmungen eines Menschen ein solches reines oder freies Wohlwollen ankündigt, denn es verräth dies einen Mangel in der Durchbildung und Feststellung der Verhältnisse eines Menschen zu andern Menschen. Wo eine solche Durchbildung vorhanden ist, da wird der Mensch durch seine natürlichen Beziehungen zur Familie, durch Verwandtschaft der Sprache, Sitte, durch Nationalität, endlich durch die allgemeinen Interessen des Verkehrs und der Arbeitstheilung in seinem Wollen und Handeln so vollständig bestimmt und geleitet, daß ihm für solche über-

ſchüſſige Stimmungen, dergleichen das Wohlwollen im beſten Falle iſt, weder Gelegenheit noch Nöthigung übrig bleibt. Wo daher das Wohlwollen eine Rolle ſpielt, da kann man faſt immer darauf rechnen, daß jene Grundverhältniſſe irgendwie mangelhaft geordnet ſeien.

Das Bedenken, welches wir gegen die Idee des Wohlwollens aufſtellen zu müſſen glaubten, wird vermehrt durch die Anwendung, welche Herbart dieſer Idee in dem Verwaltungsſyſteme giebt, denn es iſt nur allzubekannt, wie häufig unter dem Vorwande der allgemeinen Beglückung, des Gemeinbeſten, Beraubungen und Ungleichheiten aller Art ſtattgefunden haben. Das naturgemäße Verhältniß beſteht auch hier darin, daß man die Erwerbung und Vertheilung der Güter ſo viel als möglich der freien Thätigkeit der Einzelnen überläßt und nur darauf Bedacht nimmt, die Hinderniſſe und Störungen dieſer Freiheit aus dem Wege zu räumen. Allerdings bleiben dabei noch immer Verhältniſſe übrig, welche durch die freie Entwicklung der Thätigkeit nicht vollſtändig geregelt, ſondern wohl gar noch mehr verwirrt zu werden ſcheinen. Ein ſolches Verhältniß iſt z. B. die Verarmung ganzer Klaſſen von Menſchen durch die Anhäufung der Kapitalien in wenigen Händen. Dieſe Verhältniſſe, könnte man nun meinen, müſſen nach der Idee des Wohlwollens geordnet werden. Allein die Idee des Wohlwollens giebt hier keineswegs genügende Anhaltpunkte an die Hand, denn das Wohlwollen, wenn es nicht durch eine tiefere Auffaſſung der geſammten Verkehrs- und Kulturverhältniſſe geleitet wird, hat durchaus keinen Maßſtab, wie weit es gehen, wie Viel es dem Einen entziehen dürfe, um es dem Andern zuzulegen. Eine Verwaltung, welche blos das Wohlwollen zu ihrem Prinzip machte, würde leicht dahin kommen, die ganze Bewegung des Verkehrs durch künſtliche Anſtalten zu beengen und dadurch

weit Mehrern wehe, als wohl zu thun. Iſt alſo auch das Problem: Wie es möglich ſei, jene ſocialen Uebelſtände zu vermeiden, ohne die freie Selbſtbewegung und Entwicklung der Induſtrie und des Verkehrs zu hemmen, alſo gewiſſermaßen dieſe Bewegung zu ihrem eignen Regulator zu machen, ein bisher noch unaufgelöſtes, ſo ſteht doch ſo Viel feſt, daß die Löſung deſſelben nur in der genauen Erkenntniß und Befolgung der natürlichen Bewegung des Verkehrs, nicht in der Einmiſchung einer ſubjectiven Gemüthsſtimmung geſucht werden dürfte, da Letztere immer das doppelte Bedenkliche hat, einmal, daß auf ihr Eintreten nicht mit Beſtimmtheit zu rechnen iſt, und, zweitens, daß ſie leicht etwas ganz Andres hervorbringt, als was die Natur der Verhältniſſe erheiſcht.

Höchſt ſonderbar iſt die Art und Weiſe, wie Herbart die Rechtsverhältniſſe zu erklären und zu begründen verſucht. Zwei Menſchen, ſagt er, ſtreiten um einen Gegenſtand; aus Misfallen am Streit treten beide von der ſtreitigen Sache zurück; der Eine aber, klüger oder gewandter, als der Andere, greift ſchnell wieder zu, während der Andere gutmüthig genug iſt, die gegenſeitige Entſagung für Ernſt zu nehmen und alſo ſich ruhig zu verhalten. Dieſe ganze Ueberliſtungsſcene ſcheint uns weit eher in ein Luſtſpiel zu paſſen, wo Einer dem Andern Etwas vor der Naſe wegſchnappt und der Gefoppte ausgelacht wird, als in eine Philoſophie des Rechts. Ueberdies findet dieſe Erklärung höchſtens auf die einfachſte Art der Erwerbung von Rechten, auf die urſprüngliche Beſitznahme der von der Natur dargebotnen Güter Anwendung, nicht auf die vielerlei Rechtsverhältniſſe, welche ſich durch Tauſch, Kauf oder ſonſtigen Vertrag noch täglich bilden und welche keineswegs aus einem vorgängigen oder befürchteten Streit, ſondern vielmehr aus der gegenſeitigen Ergänzung und Aus-

gleichung verſchiedener Arbeitskräfte und ihrer Producte hervorgehen.

Herbart ſelbſt ſcheint das Unzureichende ſeiner Theorie gefühlt zu haben, denn er ſucht hinterher nach Gründen, um zu beſtimmen, welcher von den Beiden, im Fall eines ſolchen Streits, dem Andern weichen müſſe. „Wo immer die Willkühr," ſagt er, „nach einem Naturgeſetze ſich ſträubt, auf ihrer Seite den Streit zu melden, der von der andern leichter entfernt werden kann, da fehlt dem Recht, welches gegen das Naturgeſetz errichtet wird, das Zutrauen; man gedenkt des Streits, wenn ſchon für den Augenblick nicht geſtritten wird; man gedenkt alſo auch des Misfallens am Streit, wenn innere Freiheit waltet, und ebendeshalb kann ein ſolches Recht nicht errichtet werden, oder, wäre es errichtet, nicht bleiben." Hierin findet er den Grund der ſogenannten natürlichen oder angebornen Rechte. Ein Recht, ſagt er, hat verſchiedne Grade des Werthes, je nachdem es weniger oder mehr einem ſolchen zwingenden Naturgeſetze gegenüberſteht. Doch behauptet Herbart die Verbindlichkeit der einmal eingegangnen Rechtsverhältniſſe, auch wenn ſie gegen die Natur ſeien, und erwartet deren Abſtellung lediglich von der beſſern Einſicht der Berechtigten ſelbſt.

Herbart macht alſo den formalen Rechtstitel, den Beſitzſtand, zur Hauptſache, das eigentliche Prinzip des Rechts dagegen, nämlich deſſen Uebereinſtimmung mit Vernunft und Natur, zur Nebenſache. Dieſer Standpunkt iſt der juriſtiſche, nicht der rechtsphiloſophiſche und legislative. Das juriſtiſche Urtheil fragt nur nach dem formalen Rechtstitel; die Rechtsphiloſophie dagegen hat zu unterſuchen, ob dies formale Recht beſtehen könne und ſolle, oder ob es gegen die wahre Idee des Rechts verſtoße. So z. B. iſt die Leibeigenſchaft, wo ſie einmal beſteht, ein hinreichender Rechtstitel

für den Herrn, um über ſeine Leibeignen zu verfügen. Allein rechtsphiloſophiſch betrachtet, iſt dieſelbe unrechtlich, als eine blos einſeitige, noch dazu ungemeſſene Leiſtung des Einen gegen den Andern.

Die Theorie Herbarts ſteht ganz auf Seiten der hiſtoriſchen Rechte und giebt für deren Umbildung nach den Anforderungen einer natur- und vernunftgemäßeren Rechtsanſicht nur ſehr ſchwache Bürgſchaften in der oben angeführten Anſicht: daß es gerathen ſei, Rechte aufzugeben, welche einem Naturgeſetz widerſprächen.

An der Idee der Vergeltung haben wir Das auszuſetzen, daß hier nur Willkühr der Willkühr begegnet. Herbart will zwar dieſe Idee nur negativ, d. h. nicht als Zweck der Strafe, ſondern als Grenze des Strafmaßes gelten laſſen, allein dann iſt der Zuſammenhang des Rechtes, zu ſtrafen, mit dem Zwecke der Strafe nicht klar. Nach unſrer Anſicht müſſen Zweck und Recht des Strafens in einen Punkt fallen, und dies geſchieht, wenn man die Strafe betrachtet als die Wiederherſtellung des richtigen Verhältniſſes zwiſchen dem Individuum und der Geſellſchaft, durch Aufhebung der in ihm zur Herrſchaft gelangten Willkühr (wodurch ihm ſein Recht geſchieht) und gleichzeitig Wiedererweckung ſeiner wahren Freiheit, (wodurch er mit ſich und der Geſellſchaft ausgeſöhnt, derſelben als ein nützliches Mitglied zurückgegeben wird).

Wir kommen jetzt nach Prüfung der einzelnen ſittlichen Ideen, nochmals auf das allgemeine Prinzip der Herbartſchen Lehre zurück. Wir haben geſehen, daß von dieſen vier Ideen die erſte hier gar nicht in Betracht kam, weil ſie nur das Prinzip ſelbſt ausſprach; daß die Idee des Wohlwollens ſich als durchaus unfähig erwies, ein richtiges Motiv des Willens abzugeben, die andern drei aber ebenfalls eine Umbildung erfahren mußten, um als Prinzip eines natur- und ver-

nunftgemäßen Handelns dienen zu können. Wir fanden, daß die Vollkommenheit nicht in einer bloßen Steigerung der Kraft, ſondern nur in einer ſolchen Kraftäußerung geſucht werden dürfe, welche eine möglichſt freie und fortſchreitende Entwicklung der Thätigkeit mit ſich bringt, daß die Idee des Rechts nicht blos den Beſitzſtand oder das formale Recht zu beachten habe, daß vielmehr das Recht in möglichſtem Einklang ſtehen müſſe mit der Thätigkeit, welche ein Individuum entwickelt; daß, endlich, die bloße Vergeltung nicht ausreiche, um eine vernünftige Straftheorie zu begründen, ſondern daß Vergeltung und Beſſerung verſchmelzen müſſen in dem Zwecke, das Individuum, welches ſich eines falſchen Kraftgebrauches ſchuldig gemacht hat, aus dieſer Verbildung ſeines Willens herauszureißen und zur Anerkennung des wahren Geſetzes des Wollens und Handelns zurückzuführen.

Somit haben wir uns alſo überzeugt, daß die praktiſchen Ideen, welche das oberſte Kriterium alles Handelns ſein ſollen, ſelbſt erſt einer Beſtätigung oder Berichtigung bedürfen, und zwar nicht durch eine Idee, welche dem Willen als Richtſchnur gegenüber ſteht, ſondern durch ein dem Willen ſelbſt inwohnendes und ſich unmittelbar als ſolches ankündigendes Geſetz, den Trieb nach freier, unendlicher Entwicklung. Dieſer Trieb erweiſt ſich als eine vollgültige Richtſchnur unſres Handelns, einmal dadurch, daß, wie wir eben geſehen haben, alle moraliſche Verhältniſſe ſich auf ihn zurückführen und durch ihn regeln laſſen; zweitens dadurch, daß in ihm die Regel des Handelns nicht verſchieden iſt von dem Antrieb zum Handeln, alſo das Handeln wahrhaft ſich ſelbſt regelt und folglich eine wirkliche Autonomie des Willens ſtattfindet; drittens endlich dadurch, daß dieſer Trieb zugleich das Prinzip der Vergeſellſchaftung der Menſchen enthält. Zwar behauptet Herbart, der Wille könne nicht in ſich

ſelbſt das Geſetz ſeines Handelns finden, weil der Wille nicht ein doppelter, ein gebietender und ein gehorchender ſein könne; allein dies trifft nur die Kantſche Anſicht von einem Vernunftgebote, welches dem empiriſchen Willen direct entgegengeſetzt iſt und dem er gleichwohl gehorchen ſoll, nicht aber die unſre, da wir nicht zwei entgegengeſetzte Richtungen des Willens (eine nach außen und eine nach innen gehende) annehmen, ſondern eine einzige, die nach außen gehende, die nur durch unvollkommne Entwicklung, durch Haftenbleiben an einzelnen Zwecken zur verkehrten wird. Im Gegentheil aber hängt der Widerſpruch, welchen Herbart der Kantſchen Moral ſchuld giebt, ſeiner eignen Lehre an. Denn die Einſicht oder das ſittliche Urtheil iſt doch auch eine Richtung oder Aeußerung des menſchlichen Geiſtes, ſo gut wie der Wille; beide Richtungen entſtehen ſogar nach der pſychologiſchen Theorie Herbarts, aus denſelben Grundelementen, aus Vorſtellungen; wie iſt es nun begreiflich, daß auf der einen Seite ſich ein Wille ausbilden ſoll, der bloße Willkühr, geſetzloſes Begehren iſt, auf der andern Seite eine Einſicht, welche dieſem Willen Regeln vorſchreibt? Wie iſt ein Zuſammenhang zwiſchen Beiden, ein Einfluß der ſittlichen Normen auf die Willkühr denkbar? Herbart weicht zwar dieſer Frage aus, indem er ſchlechthin behauptet, der Wille *ſolle* der Einſicht folgen; allein er geht doch in ſeiner Pſychologie und ſeiner Pädagogik von der Idee einer Bildſamkeit des Willens aus; er muß alſo nothwendig einen innern Zuſammenhang zwiſchen dem Willen und der Einſicht annehmen; er muß annehmen und er nimmt auch wirklich an, daß die im Gemüthe heftig aufſtrebenden Vorſtellungen, die Begehrungen und Leidenſchaften, gehemmt und unterdrückt werden können durch Vorſtellungsmaſſen, welche ſie an ſich ziehen und feſthalten, und daß der Bildung ſolcher Vorſtellungsmaſſen, gleichſam als der Kern,

um den ſie anſchießen, eben jene einfachen ſittlichen Ideen zu Grunde liegen. Allein hierbei bleibt unerklärt (was wir ſchon oben rügten), wie es komme, daß die Vorſtellungsmaſſen, welche die ganze Richtung des Gemüthslebens beſtimmen ſollen, ſich gerade um dieſe Ideen gruppiren und nicht um andere; warum nicht z. B. eine Vorſtellung, die ſich als Begehren äußert, ebenſowohl alle übrige Vorſtellungen nach ſich ziehen und auf dieſe Weiſe gleichfalls allgemeine Maximen oder Grundſätze zuwegebringen könne. Wenn wir alſo hier nicht etwas Angebornes, Urſprüngliches im Bewußtſein annehmen wollen (was aber Herbart ſelbſt leugnet), ſo iſt durchaus unbegreiflich, warum ſich der Wille mehr auf die Seite jener Ideen, als dieſer Begehrungen neigen müſſe. Die Folgſamkeit des Willens gegen die Einſicht bleibt daher ebenſo räthſelhaft, wie die von Herbart ſo hart verdammte transſcendentale Freiheit Kants. Es treffen aber auch die Lehre Herbarts alle die Einwürfe, welche wir bereits in der Kritik des Kantſchen und des Schellingſchen Syſtems gegen die Annahme eines directen Gegenſatzes des Willens und der Regel des Willens erhoben haben.

Die Vergleichung der praktiſchen Ideen mit den äſthetiſchen, welche Herbart anſtellt, kann nur dienen, uns noch bedenklicher gegen dieſe Lehre zu machen, denn das äſthetiſche Urtheil beruht, wie wir bei der Kantſchen Kritik der Urtheilskraft nachzuweiſen geſucht haben, gänzlich auf einem ſubjectiven Motiv, entbehrt jeder objectiven Norm und ſteht im Widerſpruch mit dem wahren Geſetz der Entwicklung. Wenn daher die praktiſchen Ideen nur auf ein ſolches Geſchmacksurtheil gebaut werden ſollten, ſo wäre zu befürchten, daß uns als ſittliche Norm dargeboten würde, was nur eine Befriedigung unſers ſubjectiven Gefühls oder höchſtens unſres äſthetiſchen Geſchmacks enthielte, nicht aber im Einklange mit dem wahren Geſetz des Willens und der Freiheit ſtände,

wie wir dies denn auch z. B. an der Idee des Wohlwollens wirklich entdeckten.

Die Anwendung, welche Herbart den praktiſchen Ideen auf die geſellſchaftlichen Verhältniſſe giebt, iſt zum Theil ſchon oben mit in Erwägung gezogen worden. Auch hier findet ſich der Uebelſtand, daß Herbart die Geſtaltung des Staatslebens nicht aus den Bedürfniſſen und Intereſſen der Einzelnen, vermöge einer freien Entwicklung und Durchbildung derſelben, hervorgehen läßt, ſondern ſie durch gewiſſe Ideen und durch eine dieſen Ideen entſprechende Geſinnung erreichen will. Zwar ſind jene Bedürfniſſe und deren gemeinſames ſittliches Prinzip, der Trieb nach Thätigkeit, nicht unberückſichtigt geblieben, ſondern haben ihre Stelle theils im Verwaltungs- theils im Kulturſyſteme gefunden, allein doch nicht auf die rechte Weiſe. Es erſcheint nämlich hier überall die Thätigkeit des Schaffens, Erwerbens, Sichausbreitens nicht als Prinzip anerkannt, ſondern erſt wieder gewiſſen Verwaltungsrückſichten oder gewiſſen vorausbeſtimmten Kulturzwecken unterworfen, welche nicht unmittelbar aus ihr folgen, ſondern von einzelnen Perſonen aufgeſtellt und den übrigen als Gebote aufgedrungen werden. Daher die Zurückſetzung der individuellen Freiheit und ihrer Bürgſchaften in dem Herbartſchen Staate, an deren Stelle er das unbedingte Vertrauen zu dem Regenten geſetzt wiſſen will.

Dieſe Anſicht, welche alle Bewegung des Staatslebens von einzelnen Perſönlichkeiten ausgehen läßt; welche — dabei noch dazu mit ſich ſelbſt im Widerſpruche — den Einzelnen im Volke *mistraut*, ſie für unfähig erklärt, ihre eignen und die allgemeinen Angelegenheiten gut zu verwalten, aber für ein oder einige Perſonen das vollſte *Vertrauen* in Anſpruch nimmt, ohne doch zu beweiſen, warum gerade dieſe Perſonen eine größere Einſicht und einen reineren Willen

haben ſollen, als alle übrige; welche der öffentlichen Meinung und der Theilnahme der Privaten an den Angelegenheiten des Staats nur eine ſehr bedingte und unſichre, immer wieder von der guten Geſinnung und Einſicht des Herrſchers abhängige Einwirkung geſtattet; dieſe Anſicht iſt bereits hinlänglich an andern Stellen dieſes Werkes gewürdigt worden. Wir haben auch nicht nöthig, auf die Quelle hinzuweiſen, aus welcher dieſe Anſicht bei Herbart floß, denn er ſelbſt ſpricht es in den angeführten Stellen deutlich aus, daß er das Ideal einer väterlichen, wohlwollenden Regierung, einer weiſen Verwaltung, eines vielſeitigen und kräftigen Kulturlebens, einer innigen Hingebung an das Allgemeine und eines feſten Vertrauens zu der Weisheit des Regenten beim Volke, daß er dies Ideal vollkommen verwirklicht finde in dem preußiſchen Staate.

Ueberblicken wir ſchließlich noch einmal die geſammte Lebensanſchauung Herbarts, ſo finden wir als deren Kern denſelben Idealismus der Geſinnung wieder, den wir bereits unter mannigfachen Geſtalten bei den andern deutſchen Philoſophen kennen gelernt haben, doch auch hier eigenthümlich modificirt. Herbart hält ſich frei von jenem überſpannten Spiritualismus, dem die Lehre Kants in ihrer ſtrengſten Conſequenz nothwendig verfiel; nicht minder auch von dem ſchwärmeriſchen Myſticismus, in welchen ſich die, anfangs ſo thatkräftige Richtung Fichtes verlor; dagegen läßt er ſich auch nicht, wie jene Beiden, von den politiſchen Zeitſtimmungen fortreißen; vielmehr ſucht er die Verhältniſſe, Intereſſen und Bedürfniſſe des äußern, materiellen und politiſchen Lebens mit dem idealen Schwunge ſeines Gemüths in Einklang zu ſetzen und dadurch gleichſam zu verklären. Sein Streben geht auf ideale, plaſtiſche Vollendung des Individuums und des ganzen Lebens, auf jene Kalokagathie,

welche dem Griechen das Höchste war. Die Erziehung des Einzelnen, die allseitige Durchbildung des Geistes und Charakters durch Anleitung, wohl gewählte Beschäftigung und Selbstbeobachtung, ist ihm das vorzüglichste Mittel für Erreichung dieses Zwecks. Der allgemeinen Vorwärtsbewegung des Lebens, der Civilisation, schreibt er zwar ebenfalls einen bedeutenden und zwar einen wohlthätigen Einfluß auf die Förderung jenes idealen Zwecks der Sittlichkeit zu, allein doch nur unter der Voraussetzung einer Ueberwachung, Leitung und Regelung dieser Bewegung durch große und edle Geister, gleichsam die Träger der sittlichen Ideen. Eine directe bildende und erziehende Macht legt er also der Civilisation, insoweit dieselbe auf eine Entwicklung der menschlichen Thätigkeit nach außen gerichtet ist, eigentlich nicht bei, sondern nur eine indirecte; d. h. er nimmt nicht an, daß durch diese freie Entwicklung selbst und die aus ihr fließenden Gesetze sowohl deren unmittelbare Wirkungen, die Verhältnisse des materiellen Verkehrs und die socialen Zustände, als auch die politischen Verhältnisse, überhaupt alle Beziehungen der Menschen zu einander und ebenso die verschiedenen Willensbestrebungen in jedem Einzelnen auf eine die Vernunft befriedigende Weise geordnet werden könnten; vielmehr scheint er sich die Sache so zu denken, daß die erweiterten Berührungen unter den Menschen theils zu einer vielseitigen Anwendung der sittlichen Ideen und Uebung des sittlichen Geschmacks Anlaß geben, theils, vermöge der erleichterten Mittheilung, eine Verbreitung dieser Ideen in einer größeren Anzahl von Menschen und dadurch eine gegenseitige Anregung und Stärkung zur Befolgung derselben herbeiführen. Immer aber liegt ihm doch die eigentliche Bürgschaft einer richtigen Lebensgestaltung nicht in der freien und gesteigerten Bewegung des Lebens selbst, sondern vielmehr in gewissen Schwerpunkten,

an welche dieſe Bewegung ſich anlehnen, von welchen aus ſie geleitet und auf welche ſie zurückbezogen werden ſoll. Daher hat für ihn das Urſprüngliche im Menſchen und das Alte, Traditionelle in der Menſchheit einen ſehr bedeutenden Werth, nicht blos als Grundlage und Vorbereitung weitern Fortſchritts, ſondern als der Urquell, aus welchem der ganze Strom der ſittlichen Ideen gefloſſen ſei und auf den man zurückgehen könne, ja oft müſſe, wenn nämlich jener Strom, in ſeiner Fortbewegung durch die Verſchlingungen der äußern Lebensverhältniſſe, getrübt worden oder gar ins Stocken gerathen ſei. Darauf deutet die, ſchon angeführte Stelle, wo Herbart, in Bezug auf die Geſchichte der Menſchheit, ſagt: „In dem Alten, Gleichförmigen, das, mit einigen Verbeſſerungen, ſich während eines Laufes von Jahrhunderten ſtets wiederholen wird, darin liegt das Weſen der Menſchheit, darin ſind die Mitgaben der Gottheit zu ſuchen.“ Etwas Aehnliches ſpricht er an einer andern Stelle aus, wo von dem Bedürfniß der Religion die Rede iſt. Dort ſagt er nämlich, daß in ſchwierigen Zeitpunkten, wo der ſittliche Muth nicht ausreiche, die religiöſen Jugendeindrücke eine neue Energie erhielten und dem Willen eine Stütze böten. Ueberhaupt beruht die ganze Religionsanſicht Herbarts auf dieſer Idee, daß der menſchliche Wille in ſich ſelbſt und ſeinem Streben nach Entwicklung kein ausreichendes Geſetz ſeiner Bewegung habe, daß ihm ein ſolches von anderswoher, von gewiſſen urſprünglichen Ideen geboten, und daß zur Befolgung dieſes Geſetzes, zur Ausgleichung des Willens mit der Einſicht eine höhere Hülfe in Anſpruch genommen werden müſſe. Die Religionsanſicht Herbarts hat alſo Das mit der Kantſchen gemein, daß ſie der praktiſchen Vernunft zu Hülfe kommt; nur daß bei Kant nicht ſowohl die Befolgung des

Sittengeſetzes ſelbſt, als vielmehr die Ausgleichung des Sittengeſetzes mit dem Triebe nach Glückſeligkeit, die Verwirklichung der Idee des höchſten Gutes den Uebergang von der Moral zur Religion nöthig macht, während Herbart für die Sittlichkeit ſelbſt, wenigſtens in gewiſſen Fällen, eine höhere Unterſtützung beanſprucht — eine Anſicht, welche ſich allerdings auch ſchon bei Kant vorfindet, doch nicht in deſſen Kritik der praktiſchen Vernunft, ſondern, im Widerſpruch mit dieſer, in der „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft.“ Beide Lehren theilen daher auch den innern Widerſpruch, daß auf der einen Seite das ſittliche Prinzip als etwas in ſich durchaus Begründetes, abſolut Gebietendes und unbedingten Gehorſam Forderndes aufgeſtellt wird, auf der andern Seite aber doch die Verwirklichung dieſes Sittengeſetzes oder dieſer ſittlichen Ideen erſt wieder der Dazwiſchenkunft einer beſondern, ſchlechthin unberechenbaren Kraft bedarf.

Anhänger Herbarts.

Wie wir schon im Eingange bemerkten, bedurfte die Philosophie Herbarts längerer Zeit, um sich Anhänger oder selbst nur Kenner zu verschaffen. Seine Psychologie, von welcher sich Herbart die größten Erfolge versprochen hatte, stieß die Philosophen zurück durch die Schwierigkeiten der mathematischen Berechnung, deren er sich darin bediente. Daher war es auch ein Mathematiker, Drobisch, der zuerst, i. J. 1822, durch eine gründliche und lichtvolle Besprechung diesem Werke die Beachtung des philosophischen Publicums zuwandte. Drobisch ward von dieser Zeit an ein eifriger Anhänger der Herbartschen Philosophie, deren Ansichten er in mehreren Schriften, vornehmlich in seiner „Logik" und seiner „Religionsphilosophie" entwikkelte. Durch ihn ward auch ein andrer Philosoph, Hartenstein, dieser Lehre gewonnen; er bearbeitete den metaphysischen Theil derselben in seinen „Problemen und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik." Ferner vertheidigte er in einer Dissertation die praktische Philosophie Herbarts, namentlich gegen die Schleiermacherschen Lehren. Von ihm ist auch eine Ausgabe der kleineren philosophischen Schriften und Abhandlungen Herbarts nach dessen, i. J. 1841 erfolgten Tode veranstaltet worden. Außer diesen Beiden sind als Anhänger Herbarts zu nennen: Stiedenroth, welcher sich vorzugsweise mit psychologischen Untersuchungen

beſchäftigt hat; Griepenkerl, bekannt als Aeſthetiker; Taute, ebenfalls Verfaſſer eines Werks über Religionsphiloſophie; Strümpell, von dem eben jetzt eine vergleichende Darſtellung der pädagogiſchen Anſichten Kants, Fichtes und Herbarts erſchienen iſt; ferner Roer, Bobrik u. A. Auch Frauenſtädt ſcheint ſich dieſer Lehre in einigen Punkten, namentlich in der religiöſen Anſicht, zuzuneigen.

Siebentes Kapitel.

Die poſitive Philoſophie.

Schellings Wiederauftreten; Stahls: „Philoſophie des Rechts;" Schellings Vorleſungen in Berlin über poſitive Philoſophie, Philoſophie der Mythologie und Philoſophie der Offenbarung.

Schellings Wiederauftreten.

Wir haben im vierten Kapitel die Philoſophie Schellings in ihren mannigfachen Umbildungen verfolgt bis zum Jahre 1815, wo die letzten ſchriftlichen Kundgebungen derſelben, die Streitſchriften gegen Jacobi und Eſchenmayer und die Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake, erſchienen. Seit dieſer Zeit beobachtete Schelling ein vornehmes Schweigen, welches nur zuweilen durch Ankündigungen neuer ſpeculativer Eröffnungen von ihm ſelbſt und durch geheimnißvolle Andeutungen ſeiner Schüler über die großen Entdeckungen, die ihr Meiſter in der Philoſophie gemacht habe, unterbrochen ward. Dieſe Verheißungen einer durch Schelling der Wiſſenſchaft bevorſtehenden Totalreform waren namentlich gegen die Hegelſche Schule gerichtet, welche unterdeſſen mehr und mehr Ausbreitung gewonnen hatte und, ihrerſeits, ſtolz auf das Verdienſt ihres Meiſters, auf Schelling wie auf einen Zurückgebliebenen und Ueberlebten herabſah. Längere Zeit hindurch ward dieſer Kampf von den Schülern der beiden Wort-

führer der neueſten Philoſophie fortgeſetzt, ohne daß die Letztern ſelbſt direct daran Theil nahmen, abgerechnet einzelne ſcharfe Urtheile über Schelling in Hegels Werken, und einzelne bittre Bemerkungen, die Schelling mündlich in ſeinen Vorleſungen über Hegel ausſprach und die von ſeinen Schülern aufgefaßt und weitergetragen wurden. Erſt nach dem Tode Hegels erſah ſich Schelling die Gelegenheit, öffentlich gegen deſſen Philoſophie aufzutreten und zugleich ſich ſelbſt als den Meſſias einer neuen, noch unbekannten, ja ungeahnten Erkenntniß darzuſtellen. In einer Vorrede zu der Schrift von Hubert Beckers: „V. Couſin über franzöſiſche und deutſche Philoſophie" (1834), erklärte Schelling den Verſuch Hegels, auf rein rationalem Wege das Abſolute zu erkennen, für durchaus verfehlt und verkündigte, „daß der Philoſophie noch eine große, aber in der Hauptſache letzte Umänderung bevorſtehe, welche einerſeits die poſitive Erklärung der Wirklichkeit gewähren werde, ohne doch, andrerſeits, der Vernunft das große Recht zu entziehen, im Beſitz des abſoluten Prius, ſelbſt deſſen der Gottheit, zu ſein." Dadurch werde dann auch „eine Vereinigung des Empirismus und Rationalismus zu Stande kommen, in einem Sinn, wie ſie bisher nicht zu denken geweſen ſei, in einem und demſelben Begriff, von welchem, als gemeinſchaftlicher Quelle, das höchſte Geſetz des Denkens, alle ſecundäre Denkgeſetze und die Prinzipien aller negativen oder ſogenannten reinen Vernunftwiſſenſchaften ebenſowohl als, von der andern Seite, der poſitive Inhalt der höchſten, allein eigentlich ſo zu nennenden Wiſſenſchaft ſich herleite."

Dieſe, mit ſo viel Zuverſicht ausgeſprochenen Verheißungen fanden bei einem Theile des philoſophiſchen Publicums Eingang und Glauben, zumal da um dieſelbe Zeit die

Reaction gegen die Prinzipien und Tendenzen der Hegelschen Philosophie auch von andern Seiten her, und namentlich auf dem religiösen Gebiete, begonnen hatte. Sogar von der Hegelschen Schule wandten sich Manche der verheißenen neuen Offenbarung zu und hofften durch sie den Abschluß zu gewinnen, den sie in dem Hegelschen Systeme nicht gefunden hatten. Von dieser Fraction der Neuschellingianer ist bereits oben, im fünften Kapitel, die Rede gewesen.

Leider besaß man über die verheißene neue Offenbarung noch immer, statt wirklicher Aufschlüsse, bloße Andeutungen. Schelling selbst ließ zwar zu wiederholten Malen das Erscheinen von Schriften ankündigen, welche bestimmt schienen, die neuen Entdeckungen seines Geistes der Welt zu enthüllen; allein immer blieb es bei der Ankündigung; ja er nahm mehrmals das schon halb gedruckte Werk wieder zurück. So vorschnell er in seiner Jugend war, seine Gedanken in die Oeffentlichkeit hinauszuwerfen, so sehr schien er jetzt besorgt, den gewonnenen Ruf durch eine neue litterarische Kundgebung der Feuerprobe der Oeffentlichkeit auszusetzen. Unter diesen Umständen konnte man nur von Dem, was aus Schellings mündlichen Vorträgen verlautete, unvollständige und unsichre Schlüsse auf den Inhalt seiner neuen Lehre machen; allein eben dieses mystische Dunkel, worin sich dieselbe barg, lieh ihr in den Augen der Wundersüchtigen und Leichtgläubigen (und deren hat es in Deutschland und namentlich unter den deutschen Philosophen jederzeit eine große Anzahl gegeben) einen ganz besondern Reiz.

Wir müssen hier eines Werks gedenken, welches bis vor Kurzem als die einzige authentische Mittheilung über die Prinzipien der von Schelling verheißenen positiven Philosophie galt, welches von Schelling selbst längre Zeit stillschweigend als solche anerkannt und erst neuerdings von ihm verleugnet ward. Es ist dies die:

„Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht" von F. J. Stahl.

In diesem Werke bekannte sich Stahl zu derselben Ansicht, die Schelling in der oben angeführten Vorrede als den Grundgedanken seiner neuen Wissenschaft ausgesprochen hatte, zu der Ansicht, daß der Rationalismus, d. h. das blos logische oder dialektische Denken, niemals ein die Vernunft befriedigendes und der Wirklichkeit entsprechendes Resultat zu gewähren vermöge, daß es dazu einer andern, positiven Erkenntniß bedürfe. „Die Philosophie," heißt es daselbst, „hat jetzt durch Schelling die Stufe erreicht, auf der sie anerkennt, daß a priori Nichts gewußt werden kann, daß Alles Schöpfung, Geschichte, freie That Gottes, freie Mitwirkung der Geschöpfe ist. So besteht nicht blos die Aufforderung zu einer positiven geschichtlichen, d. h. christlichen Lehre von Recht und Staat, sondern es sind auch ihre Prinzipien schon gegeben."

Als Kern der positiven Erkenntniß betrachtet also Stahl deren Uebereinstimmung mit der christlichen Offenbarung. „Wahrhaft christliche Philosophie," sagt Stahl, muß den Offenbarer für höher halten, als Alles, was sie, sei es durch sich selbst, oder auch durch ihn weiß; sie muß eingestehen, daß sie kein Gesetz zu finden vermöge, das die christliche Geschichte hervorgebracht habe, sondern alle Gesetze, die sie weiß und erkennt, ihr durch Christus auferlegt und mitgetheilt seien; daß die scheinbar in sich begründetste Ueberzeugung als unwahr anzusehen sei, wenn sie den beglaubigten Aussprüchen des Erlösers widerspricht.

Durch solche Autorität und solchen Glauben wird aber Wissenschaft nicht entbehrlich. Das Wort Gottes ist nur ein Organ seiner Offenbarung, die Schöpfung, Natur, Geschichte, der Mensch selbst sind es nicht minder. Wer

würde Jenem glauben, wenn nicht die Offenbarung in unſerem eignen Daſein ihm entſpräche? Alle ergänzen ſich, und das tiefſte Verſtändniß des Einen iſt ohne das Andere nicht möglich; ſonſt hätte Gott eine unzuſammenhängende Welt geſchaffen.

Gehörte das Streben nach Erkenntniß nicht an ſich ſchon zum Göttlichſten im Menſchen, ſo wäre ſie doch unentbehrlich, um chriſtlich zu handeln. Wohl! wenn vom Stehlen, Almoſen geben, Ehe brechen die Rede iſt, mag leicht ein Jeder wiſſen, was er thun und laſſen ſolle. Aber auch der Bau der Staaten, die Einrichtung der Kirche, die Ausbildung aller Verhältniſſe und Beſtrebungen, welche in der Natur des Menſchen begründet ſind, haben ihr Daſein und ihr Recht, und es iſt kein Menſch, der nicht mehr oder weniger dazu beitrüge. Welches iſt nun die chriſtliche Einrichtung des Staats? ſoll Adel beſtehen oder Standesgleichheit? zwingende Gerichte oder nur mahnende Lehrer? ſollen peinliche Urtheile durch perſönliche Ueberzeugung oder nach feſtſtehenden Regeln gefällt werden? Wie ſollen der Nahrungsſtand, die Güterverhältniſſe, das Dienſtbotenrecht in einem chriſtlichen Staate beſchaffen ſein? welches ſind die chriſtlichen Anforderungen an die Kunſt, an die Gewerbe, an die öffentliche Sitte des geſelligen Umgangs? Oder möchte Jemand dieſes Alles für ſittlich gleichgültig halten? Dafür gewährt der Buchſtabe des Evangeliums keine Entſcheidung; wie ſoll ſie nun geſucht werden, als durch die Wiſſenſchaft? Würde hinlänglich bedacht, daß jedem menſchlichen Verhältniß ein göttliches Ziel (Ideal) vorgezeichnet iſt, ohne das es gar nicht beſtände und dem nachzuringen Gebot iſt — weswegen Alle, die ſolcher Meinung ſich entziehen, von der Geſchichte, welche Gott lenkt, Lügen geſtraft werden — ſo würden gewiß jene Richtungen

weniger Anhang finden, welche die menſchliche Thätigkeit in ihren mannigfachen Verſuchen, Beſtrebungen und Freuden, denen überall Göttliches inne wohnt, verdammen, der Myſticismus und Pietismus — Namen, mit denen man freilich jetzt Jeden zu bezeichnen pflegt, der ein Chriſt iſt.

Wenn Philoſophie einen Weg findet *ohne* Hülfe der chriſtlichen Lehre, auf dem die höchſten Probleme ſich löſen, ſo möge ſie dieſelbe immerhin verwerfen! Sie wird aber keinen finden! Und dann muß ſie dieſe Lehre auch annehmen, nicht um willkührlicher Autorität, ſondern um der Wahrheit willen, und die Einheit des Wiſſens und des Glaubens wird erreicht ſein. Die Wiſſenſchaft bleibt dann freie Forſchung; ſie hat nirgends blind und auf äußere Autorität geglaubt. Denn, daß ſie von vornherein durch den Gegenſtand ſich binden läßt, daß ſie annimmt, es iſt eine Welt, eine Geſchichte und ein Evangelium (noch völlig dahin geſtellt, ob dieſes Wahrheit, Poeſie oder Betrug geweſen), und daß ſie endlich, wenn ſie, um die Möglichkeit dieſes Daſeins zu begreifen, kein Mittel findet, als den Inhalt des Letztern, und ihn deswegen für Wahrheit hält — das Alles wird nicht unfreier Glaube genannt werden dürfen. Allein auch an ihrem Ziele angelangt behält ſie, ohne ihren Charakter zu verleugnen, den untergeordneten Rang gegen den Glauben. Denn ſie hat ſeinen Inhalt nicht, wie die jetzige Philoſophie es will, durch ihre Forſchung *gefunden*, ſondern er iſt ihr *gegeben*, und nur die *Wahrheit* deſſelben erprobt ihre Forſchung. Sie gelangte zum Chriſtenthum nicht durch den Beſitz des Grundes, welcher daſſelbe gewirkt hätte, ſondern, umgekehrt, von dem Beſitz der Wirkungen, die von dem Chriſtenthum verurſacht ſind. In ihrem Syſteme erſcheint daher das Chriſtenthum nicht als das nothwendige Erzeugniß eines höhern Geſetzes, nicht blos als unleugbare Thatſache neben

andern, welche der Erklärung bedürftig ist, sondern selbst als das Höchste, als das einzig Erklärende, als die Ursache, ohne welche Alles, was da ist, Dinge und Gedanken, ihre Regeln und Gesetze, nicht sein könnten.

Die Wissenschaft soll Wissenschaft sein und nicht Glaube. Sie würde Glaube, nähme sie an ohne Nöthigung des Verstandes. Ebenso muß auch der Glaube bestehen, und die Wissenschaft muß ihn als Glauben gelten lassen. Nicht nur seinen Inhalt — wie er ihn versteht, nicht wie sie ihn deutet, — muß sie als wahr befinden; auch ihn selbst, diese Kraft und That des Gemüthes, die er ist, muß sie anerkennen. Sie muß einsehen, daß er nie durch sie entbehrlich oder unter ihr ist, sondern vielmehr von einer Weihe und einem heiligen Werthe, welche sie niemals zu erreichen vermag. Denn so lehrt es die Schrift. Wenn die Wissenschaft zu dieser Einsicht und Anerkennung auf ihrem eigenen Wege gelangt, d. i., genöthigt durch die Gesammtheit der Thatsachen, welche Erklärung fordern, und die Gesetze des Verstandes, die er in sich findet, dann allein ist die Einheit des Wissens und Glaubens, der Philosophie und des Christenthums erreicht."

Stahl nennt daher auch seine Rechtsphilosophie eine „christliche Rechts- und Staatslehre." Die Grundzüge dieser christlichen Rechts- und Staatslehre sind im Wesentlichen folgende:

Die Philosophie, sagt Stahl, muß, um wahrhaft positiv, geschichtlich zu sein, zurückgehen über die ganze Geschichte und Schöpfung, um sie von ihr, von ihren lebendigen Ursachen aus, nämlich aus Gott und dem ersten Handeln der Menschen zu begreifen. Sie ist deshalb eine transscendente Wissenschaft. Darum gehört auch zur Philosophie nicht blos Verstand oder Vernunft, sondern die besondere Gabe, sich über den gegenwärtigen gefallenen Zustand

unſres Bewußtſeins hinauszuverſetzen in ſeinen urſprünglichen, wo Alles in Gott geſchaut wird. Vorbedingung dazu iſt die Wiedergeburt.

Das Weſen Gottes iſt die Freiheit, d. h. die unendliche, ſchöpferiſche Wahl. Dieſe Freiheit iſt aber nicht Willkühr, denn ſie iſt bedingt durch die Perſönlichkeit Gottes, welche eine beſtimmte iſt. Gott kann Nichts wollen, was ſeiner Perſönlichkeit, ſeinem Weſen, ſeinen Eigenſchaften widerſpräche, aber er kann dieſes ſein Weſen auf unendlich verſchiedene Weiſe in endlichen Schöpfungen abbilden. In Gottes Weſen liegt nicht die Nothwendigkeit des Schaffens, ſondern die Freiheit; aber dieſe Freiheit iſt im Schaffen gebunden an das unwandelbare Weſen Gottes.

Zur Erkenntniß des wahren Weſens Gottes gehört auch das Geheimniß der Dreieinigkeit, deſſen Erkenntniß jedoch nur annäherungsweiſe von uns zu erringen und mehr ein Ergriffenſein, eine Ahnung iſt, als eigentliches Erkennen.

Gott ſchuf die Welt zur Offenbarung ſeines Weſens und ſeiner Herrlichkeit, daß ſie ſein eignes Weſen in Gebilden darſtelle und daß er ſie beherrſche, und er ſchuf ſie aus Liebe zu den Geſchöpfen, damit ſie theilhaftig würden ſeiner Seligkeit. Er wollte aber in dieſer Offenbarung einen Stufengang, indem er zuerſt einzelne Kräfte und Seiten ſeines Weſens in den Gebilden wiedergab, zuletzt ihre Fülle und Verbundenheit, wie ſie in ihm ſelbſt iſt, ſein wirkliches Ebenbild. Dies Ebenbild Gottes iſt der Menſch, ein freier, perſönlicher Geiſt. Er hat die ſchöpferiſche Wahl, die Beſtimmtheit und Fülle des Weſens; er hat ſogar in ſeiner Perſönlichkeit eine Selbſtſtändigkeit gegen Gott, ein Daſein und Leben in ſich ſelbſt.

Die menſchliche Freiheit iſt aber keine abſolute, denn ſie iſt nicht, wie die Gottes, von ihr ſelbſt; ſie iſt dem Menſchen

mitgetheilt von Gott, und er muß ſie fortwährend neu aus Gott ſchöpfen. Der Menſch iſt alſo wahrhaft frei und perſönlich nur ſo lange, als er in Gott iſt. Die innigſte Vereinigung mit Gott in der völligen Hingebung an ſeinen Willen, Das iſt der Inbegriff alles Guten; die wahre Moralität iſt Religioſität.

Der Menſch, obgleich von Gott erſchaffen, iſt doch ſelbſtſtändig gegen Gott; er konnte daher auch ſich von Gott trennen und er that dies wirklich, und zwar zuerſt wohl aus dem Streben, durch ſich ſelbſt zu ſein, was er nur durch Gott ſein kann, Gott ähnlich. So entſtand das Böſe, der Sündenfall. Durch den Sündenfall trat in dem Menſchen an die Stelle der wahren Freiheit, welche Einheit mit Gott iſt, die unvollkommne Freiheit, die Wahl zwiſchen dem Guten und dem Böſen. Auf ihr beruht die Zurechnungsfähigkeit.

Die Gerechtigkeit Gottes fordert, daß das Böſe geſtraft werde, d. h. daß die Herrſchaft und Herrlichkeit, welche der Menſch durch die That erlangt hat, die er aus ſich, nicht aus Gott vollbrachte, aufgehoben und ſomit die Herrlichkeit und Herrſchaft Gottes hergeſtellt werde. Der Wille des Thäters ſoll durch die Strafe gebeugt, gebrochen werden.

Die durch den Sündenfall von Gott abgelöſte Menſchheit bedurfte einer Wiederverſöhnung mit Gott; dieſe ward ihr zu Theil durch den Erlöſer. Durch den Glauben an ihn wird der Menſch der Gnade theilhaftig, durch welche Gott ihn wieder zu ſich aufnimmt, ihn heiligt.

Die Geſchichte oder das zeitliche Reich Gottes iſt hervorgegangen aus dem Sündenfall. Die Geſchichte erhebt dieſen zeitlichen Zuſtand von Stufe zu Stufe; allein ſie vermag ihn nicht der Art nach dem ewigen Reiche Gottes näher zu bringen; ſie vermag nur die Kräfte und Einrichtun-

gen zu bereiten, die dann der Gnade, wenn ſie in die Welt kommt, als Mittel und Gefäß dienen.

Die Rechtsverhältniſſe bilden den Leib für das zeitliche Reich Gottes. Sie beſtehen daher, nach Stahl, aus folgenden drei Gliederungen:

„Die erſte iſt die Freiheit und das Vermögen, das Abbild der Freiheit Gottes und ſeiner Macht über den Stoff. Da Gott nach ſeinem Plan der Geſchichte die individuellen Charaktere der Menſchen bildet und ſie ſich auserſieht, jeglichen zu beſonderm Berufe und Lebensweiſe, ſo dient die rechtliche Sicherung der Perſon und des Vermögens ihm als Mittel, daß ſie dem beſondern Triebe, den er in ſie gelegt, ungehindert folgen und das Werk, zu dem er ſie bereitet, vollbringen mögen.

Die zweite iſt die Familie. Sie iſt das Abbild der ſchöpferiſchen Liebe Gottes, das innigſte Band der Perſonen, aus welchem ihr Ebenbild gezeugt wird. Es iſt die Familie und ihre ſittliche Ordnung, durch welche Gott ſein Ebenbild unendlich vervielfältigt, indem er aus ihnen die Fülle der Individualitäten leiblich hervorgehn und durch Erziehung geiſtig bilden läßt.

Die dritte Gliederung iſt der Staat und die Kirche. Zum Staate gehören aber auch ſowohl die Elemente, aus denen er gebildet iſt, Gemeinden und Stände, als die Gemeinſchaft der Staaten, nach welcher er ſtrebt. Staat und Kirche iſt das Abbild des Geiſtes, welcher alles Geſchaffene und ihm ſelbſt Nachgebildete beherrſcht als ſein Reich. Der Staat iſt für das zeitliche Reich der Geſchichte das Organ aller Führung und Entwicklung; die Kirche aber iſt das Organ für das ewige Reich, ſo weit es ſchon gegenwärtig und wirkſam iſt in der Zeitlichkeit, um die Erkenntniß, die Seligkeit, die Einigung, die einſt ſein werden, der

Menſchheit mitzutheilen. Alles, was in der Geſchichte erreicht wird durch die natürliche Entfaltung und Lenkung des Menſchengeſchlechts, Das geht durch die Vermittlung des Staats, Alles, was für die jenſeitige Welt geworben wird durch das Wunder der Offenbarung und Gnade, Das geht durch die Vermittlung der Kirche vor ſich."

Das Band nun, welches alle dieſe Verhältniſſe zuſammenhält, iſt das Recht. Es beſteht ebenſowohl in der innern, ſittlichen Anforderung an den Einzelnen, die genannten Verhältniſſe zu achten und nach ihnen zu handeln, als in dem äußern Beſtande dieſer Verhältniſſe ſelbſt. Eine Trennung zwiſchen dem Recht und den Rechtsverhältniſſen kann nicht ſtatthaben; es giebt kein abſtractes Recht; nur als ein Ganzes haben ſie ihre Bedeutung.

Was nicht zu dieſen Verhältniſſen gehört, was den Menſchen nicht an den Menſchen, ſondern unmittelbar an ein Höheres bindet (Glaube, Herrſchaft über die Sinnlichkeit), Das fällt nicht dem Recht, ſondern der Sittlichkeit anheim.

Wir übergehen die weitern Ausführungen dieſer Grundſätze und fügen nur noch wenige Worte bei über die politiſchen Anſichten Stahls.

Der Staat iſt, wie wir geſehen, das äußerliche, zeitliche Reich, d. h. die Anſtalt, um die äußerliche Gemeinſchaft der Menſchen nach dem Geſetze Gottes zu ordnen. Dazu iſt er ausgeſtattet mit der Majeſtät Gottes und mit ſeiner Machtvollkommenheit auf Erden. Neben ihm, ſelbſtſtändig, beſteht die Kirche, als die Anſtalt für die unmittelbare, innerliche Beziehung der Menſchen zu Gott.

Die Verfaſſung des Staats hat dreierlei Zwecke zu erfüllen:

1) Die auf Gottes Anſehen gegründete, ſichere und

wohlgeordnete Beherrſchung des Volks, daß Gott durch ſie die Menſchheit als eine Gemeinſchaft leite;

2) Die Gewähr des geſetzlichen Zuſtandes, wie er durch Gottes Führung geworden, und der Rechte, die, ihm gemäß, den Menſchen zukommen;

3) Den Einfluß der Erkenntniß und Geſinnung, die Gott im innern Bewußtſein der Menſchen wirkt, auf den äußern Zuſtand.

Der Staat, als ein Reich, erfordert vor Allem eine Macht der Herrſchaft. Nach einem Geſetze, das der göttlichen Gerechtigkeit, Liebe und Weisheit entſtammt, muß aber der Herrſchergewalt eine Vertretung an der Seite ſtehen, zu Gunſten der Beherrſchten. Endlich muß eine ſelbſtſtändige Macht innerlicher Einigung der Beherrſchten ſich mittheilen, damit es ein wahrhaftes und lebendiges Reich ſei. Danach beſtehen drei Mächte im Staate: die Regierung, die da herrſcht und lenkt; die Vertretung, die Recht und Intereſſe der Unterthanen bei der Regierung vertritt; die öffentliche Geſinnung, die das Volk mit jenen, wie unter ſich, im gemeinſamen Intereſſe des Staats verbindet.

Die oberſte Machtvollkommenheit hat der König. Das Herrſcheramt fordert die Einheit der Gewalt, die nur in der Perſönlichkeit liegt, und die Urſprünglichkeit der Gewalt, daß ſie nicht von den Beherrſchten kommt, ſondern aus eignem Anſehen beſteht. Dies zuſammen erfüllt nur das erbliche Königthum.

Der König herrſcht nach göttlichem Recht. Er iſt, als Träger der Machtvollkommenheit des Staats, (welche dieſem an Gottes Statt hienieden aufgetragen iſt) Souverän. Er vereinigt in ſich alle Gewalt; es ſteht ihm Alles zu, was ihm nicht durch die Verfaſſung entzogen iſt; er kann zu Nichts gezwungen werden, und es beſteht keine Macht über ihm

und kein Gericht weder über seine Person noch über sein königliches Recht. Der König übt die Staatsgewalt — in der Schranke des Gesetzes — nach seinem Willen und Ermessen. Er regiert aber nicht (wie dies Grundsatz der constitutionellen Lehre ist) im Namen des Gesetzes, sondern aus eigner, persönlicher Vollmacht und Berechtigung; im Gegentheil, das Gesetz gilt nur durch das Ansehen des Königs, und man muß dem Könige nicht deshalb gehorchen, weil er befiehlt und vollstreckt, was das Gesetz vorschreibt, sondern deshalb, weil er König ist. Die Folge jenes Grundsatzes, sagt Stahl, würde die Anarchie sein, daß, in Ermangelung aller selbstständigen, persönlichen Autorität, Jeder nach seinem Belieben die Gesetze auslegte und darüber richtete, ob er der Regierung zu gehorchen oder sich gegen sie zu empören habe.

Den Ständen theilt Stahl das Recht der Zustimmung und Verwerfung bei der Gesetzgebung, das Recht der Bewilligung der Auflagen (doch ohne die Befugniß völliger Verweigerung) und der Prüfung des Budgets, endlich das Recht des Antrags und der Beschwerde zu. Der König muß sie auf ihre Anträge bescheiden, braucht jedoch denselben nicht Folge zu leisten.

Die Vertretung soll nach Ständen geschehen; die Verhandlungen der Stände sollen öffentlich sein, wie denn Stahl auch möglichste Oeffentlichkeit der gesammten Regierung und Verwaltung anempfiehlt.

Der öffentlichen Gesinnung und Meinung, die sich eben durch die Oeffentlichkeit der Verwaltung und der ständischen Verhandlungen bildet und in der Presse ihr Organ findet, räumt Stahl eine berechtigte und heilsame Stellung im Ganzen des Staatslebens ein (als der Stimme Gottes, die durch das Volk zum König spricht); doch nur, insofern sie innerlich und allmälig die Verhältnisse umbildet,

nicht in ihren unmittelbaren, äußern Wirkungen, durch die sie eine Herrschaft über König und Stände anstrebt. Gegen den Misbrauch der Presse empfiehlt er beschränkende Maßregeln, und zwar für die Tageslitteratur präventive (die Censur), für Bücher repressive (Beschlagnahme, nach der Entscheidung einer besondern, aus wissenschaftlich gebildeten Männern zusammengesetzten Behörde, in welcher nicht blos die Regierung, sondern auch die Kirche und der Lehrstand vertreten sein müssen). Dem Misbrauch dieser Aufsicht über die Presse soll durch die ständische Beschwerde und ähnliche Bürgschaften vorgebeugt werden.

Mit großer Entschiedenheit dringt Stahl darauf, daß weder König noch Stände an die herrschende Gesinnung und deren Aussprüche gebunden sein sollen; vielmehr sollen beide Gewalten nur ihrem Gewissen, ihrer innern Ueberzeugung folgen, und nur, insoweit die öffentliche Meinung von der Art sei, daß sie sich als das Rechte und Wahre der Ueberzeugung aufdringe, dürfe dieselbe einen Einfluß üben.

Wir versagen uns, tiefer in das Einzelne der Stahlschen Staatslehre einzugehen, und bemerken blos, daß dieselbe in ihren wesentlichen Grundzügen ein ziemlich getreues Bild der in den constitutionellen deutschen Staaten bestehenden Verfassungen ist, in der Auslegung und Anwendung nämlich, welche denselben durch die Bundesgesetzgebung, unter dem Einflusse des in dieser vorherrschenden absolutistischen Prinzips, gegeben worden ist. Es zeigt sich hier wieder, wie abhängig die politischen Systeme der meisten unsrer Philosophen (bei allem Scheine innerer Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit) von den Einflüssen ihrer unmittelbarsten Umgebungen sind. Ausgehend von dem göttlichen Recht des Königthums und jede Berufung auf die Autonomie der menschlichen Vernunft schroff abweisend, gelangt Stahl gleich-

wohl zu einem System politischer Institutionen, welches, wenn auch an vielen Stellen lückenhaft und dem wahren constitutionellen Prinzipe nicht Genüge leistend, doch ziemlich alles Das bietet, was, nach den bestehenden Grundsätzen unsres Bundesrechts, für uns zunächst praktisch erreichbar ist, und jedenfalls weit Mehr, als das System Hegels, obgleich dieses letztere auf die Idee der Freiheit und der vollständigen Autonomie der Vernunft gebaut war.

Es konnte hiernach auffallend erscheinen, daß Stahl i. J. 1840 von dem neuen Monarchen Preußens auf den früher von Gans eingenommenen Lehrstuhl an der Universität Berlin berufen ward, mit der ziemlich unverholenen Absicht, durch ihn den Einflüssen der Hegelschen Schule entgegenzuwirken, namentlich auf dem Gebiete des öffentlichen Rechts. Die ausgesprochene Abneigung des Königs gegen jede Art von Verfassung, welche dem ständischen Elemente einen mehr als berathenden Einfluß zugestehen möchte, schien zu dem Systeme Stahls in einem ungleich stärkern Gegensatz zu stehen, als zu dem Hegelschen, wenigstens wie dasselbe von Hegel selbst und auch von Gans aufgefaßt worden war. Es bewies indeß dieser Vorgang nur, daß man wohl zu unterscheiden wußte, wie Viel von jenem Systeme der Grundansicht Stahls wesentlich und eigenthümlich, was dagegen nur als ein Zugeständniß desselben an die gegebnen Verhältnisse oder die Zeitstimmung zu betrachten sei. Auch scheint man sich nicht getäuscht zu haben. Stahl hat, in seiner neuen Stellung, mehrfach Gelegenheit genommen, die in Preußen erwachte politische Bewegung von seinem positiven Standpunkte aus zu bekämpfen; dagegen haben wir noch nicht gehört, daß er für die Verwirklichung der in seiner Staatslehre entwickelten Ideen von Oeffentlichkeit der Verwaltung und der ständischen Verhandlungen, von einem Steuerbewilligungs-

und Zuſtimmungsrecht der Stände ſeine Stimme öffentlich und nachdrücklich erhoben hätte.

Indeſſen erſchien der Widerſtand, den man durch die Berufung Stahls dem Umſichgreifen der Hegelſchen Ideen entgegenzuſtellen gehofft hatte, nicht ausreichend, und ſo ward denn der Urheber der neuen, poſitiven Philoſophie ſelbſt veranlaßt, ſich von München nach Berlin überzuſiedeln und von hier, von dem „Mittelpunkte deutſcher Intelligenz" aus (wie Berlin ſich gern nennen hört) ſeine Entdeckungen der Welt zu verkünden. Schelling erſchien in der preußiſchen Reſidenz und eröffnete ſeine Vorleſungen mit einer Rede, worin er erklärte „im Beſitze einer, ſehnlichſt gewünſchte, dringend verlangte, wirkliche Aufſchlüſſe gewährenden, das menſchliche Bewußtſein über ſeine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philoſophie zu ſein," und aufs Neue verhieß, der Philoſophie, die er ſelbſt früher begründet, „eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wiſſenſchaft hinzuzufügen."

Es lag in der Stellung, in welcher Schelling in Berlin auftrat, daß ſeine, ſo bombaſtiſch angekündigten Vorleſungen über Philoſophie hier einer weit allgemeineren und weit ſchärferen Controle ausgeſetzt ſein mußten, als in München, wo er ſich faſt nur von Solchen umgeben fand, die aus einer urſprünglichen Hinneigung zu der von ihm gewählten Richtung an ihn ſich anſchloſſen und deshalb auch ohne Prüfung, auf ſein bloßes Wort, hinnahmen, was er ihnen verkündete. In Berlin ſah ſich Schelling einer ſcharfen Beobachtung und Kritik von Seiten Derer ausgeſetzt, welche zu bekämpfen er dahin gekommen war. Eine lebhafte Fehde begann zwiſchen den Vertheidigern und den Gegnern ſeiner Anſichten. Er ſelbſt blieb jedoch auch jetzt der einmal angenommenen Rolle getreu

und enthielt ſich jeder öffentlichen Theilnahme an dieſem Kampfe; er ließ ſich nicht einmal herab, über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Auslegungen, die ſeinen mündlich vorgetragenen Lehren gegeben wurden, authentiſche Erklärungen zu geben. Doch fand er für zweckmäßig, ſeinen treuen Schüler und Anhänger Stahl förmlich zu verleugnen, wahrſcheinlich, um nicht die Ungunſt zu theilen, welche dieſem Letztern die allzuheftige Bekämpfung der Hegelſchen und überhaupt aller rationaliſtiſchen Philoſophie zugezogen hatte. Schelling erklärte die Anſicht Stahls von der Stellung der Wiſſenſchaft zum Glauben und insbeſondere ſeine Erklärung der Schöpfung, als einer That der unendlichen freien Wahl Gottes, für unphiloſophiſch.

Unter dieſen Umſtänden iſt es allerdings ſchwierig, über den gegenwärtigen Standpunkt Schellings völlig Zuverläſſiges zu berichten, und wir würden uns kaum an dieſe Aufgabe gewagt haben, wären nicht gerade in der jüngſten Zeit mehrfache Veröffentlichungen über die neuſten Lehrſätze Schellings erſchienen, ſo namentlich das umfangreiche Werk von Paulus: „Die endlich offenbar gewordene poſitive Philoſophie der Offenbarung, oder: Entſtehungsgeſchichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der Schellingſchen Entdeckungen über Philoſophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatiſchen Chriſtenthums" — Eröffnungen, durch welche die ſchon früher (z. B. von Frauenſtädt) darüber gegebnen Andeutungen ſo weit beſtätigt und vervollſtändigt werden, daß man, ohne ſich dem Vorwurf leichtſinniger Nachbeterei auszuſetzen, eine Darſtellung jener Lehren wohl verſuchen darf. Mit Benutzung dieſer Quellen alſo verſuchen wir im Folgenden einen kurzen Auszug aus Schellings neuſten Vorleſungen zu geben, wobei wir die eignen Ausdrücke und Wendungen des Phi-

losophen (wie sie die Schrift von Paulus in einer, wie es scheint, wortgetreuen Nachschrift darbietet) so viel möglich beibehalten, um jeden Verdacht einer absichtlichen oder unabsichtlichen Verdrehung und Verfälschung dieser Lehre zu vermeiden.

Schellings Vorlesungen über positive Philosophie, Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung.

Philosophie der Offenbarung, sagt Schelling, soll nicht heißen eine durch die Autorität der Offenbarung vorhandne Philosophie. Weder dem einen noch dem andern Theile darf Etwas vergeben werden.

Auch soll hier nicht unter Offenbarung verstanden werden irgend eine unerwartete That auf dem Gebiete des Geistes, denn diese ließe sich aus der Vernunft erklären, hätte also kein besondres Interesse für die Vernunft. Die Offenbarung muß etwas über die Vernunft Hinausgehendes enthalten, aber Etwas, das man ohne die Vernunft noch nicht hat. Das Thatsächliche der Offenbarung geht über die Vernunft hinaus; allein sie steht in einem historischen Zusammenhange, und so bedarf es, um sie zu begreifen, eines höhern, über sie selbst hinausgehenden, geschichtlichen Zusammenhangs.

Um die Offenbarung zu begreifen, muß die Philosophie vor allen Dingen sich über ihr Verhältniß zur Wirklichkeit klar werden. Die Philosophie ist oder soll sein Wissenschaft des Seienden. Das Seiende aber bietet der Erkenntniß zwei Seiten dar: einmal, ist zu erkennen, was dasselbe sei, sodann aber auch, daß es sei; oder, mit andern Worten, es ist zu fassen der Begriff und die Existenz

des Wirklichen. Durch den Begriff ist die Existenz nicht zugleich gegeben oder erwiesen; es bedarf dazu einer besondern Erkenntniß. Nun kann die Philosophie nicht die Aufgabe haben, die Existenz des in der Erfahrung Gegebnen zu erweisen (denn diese bedarf, eben als gegeben, keines Beweises), sondern nur die Existenz eines Gegenstandes, welcher über der Erfahrung ist. Kommt nun dieser Gegenstand in der Erfahrung nicht vor, so muß sich der Begriff desselben rein in der Vernunft, und zwar in ihr nothwendig finden. Um ihn in der Vernunft zu finden, muß deren ganzer Inhalt entwikkelt werden, und dazu ist auszugehen von dem unmittelbaren Inhalte der Vernunft. In ihm muß zugleich eine Materie der Entwicklung, eine Quelle der Bewegung und des Fortschreitens zu einem andern Gegenstand sich finden.

Die Vernunft ist die unendliche Potenz des Erkennens. Als solche hat sie einen Inhalt, aber ohne ihr Zuthun (sonst wäre sie nicht reine Potenz); also einen angebornen, vor aller wirklichen Erkenntniß mit ihrem Wesen gesetzten, einen apriorischen Inhalt.

Welches ist dieser Inhalt? Da allem Erkennen ein Sein entspricht, so entspricht der unendlichen Potenz des Erkennens die unendliche Potenz des Seins. Dies ist der eingeborne Inhalt der Vernunft, aus welchem sich der Begriff des Gegenstandes zu entwickeln hat, dessen Existenz die Philosophie beweisen soll.

Indem sich nun das Denken auf den anfänglichen Inhalt der Vernunft, die Potenz des Seins, richtet, entdeckt es, daß dieselbe fortwährend übergeht ins Sein. Dieser Uebergang ist jedoch nicht ein Uebergang ins wirkliche Sein, sondern er geht blos im Denken vor sich; es ist ein Andereswerden, aber kein reales, sondern ein blos logisches. So erkennt das Denken, in diesem logischen Processe des

Ueberganges oder der Entwicklung, zwar nicht die Wirklichkeit der Dinge, wohl aber deren Möglichkeit, die aprioriſchen Begriffe derſelben.

Dieſer logiſche Proceß nun, der ſich daraus ergiebt, daß die Potenz des Seins ins Sein übergeht, aber auch jedes Sein wieder einer höhern Potenz des Seins untergeordnet wird, hat zu ſeinem Endreſultate den Begriff eines Seienden, das nicht ſein kann, ſondern iſt, und das als die lautere Macht des Seins ſtehen bleibt. Man kann dies auch das abſolut Ueberſeiende nennen, das nicht mehr außer ſeinem Begriff ſein kann, ſondern in ſeinem Begriffe bei ſich iſt, das Denken nicht mehr überſchreitet, alſo die abſolute Identität des Begriffs und des Seins, des Subjects und des Objects.

Ein ſolcher rein logiſcher Denkproceß oder eine ſolche reine Vernunftwiſſenſchaft war das frühere Syſtem Schellings, die Identitätsphiloſophie, und, unter dieſem Geſichtspunkte betrachtet, hatte ſie und hat ſie noch ihre vollgültige Wahrheit, aber nur als Vorbereitung zur wahren, poſitiven Philoſophie, als die negative Philoſophie. Sie iſt aber fälſchlicherweiſe für eine reale Entwicklung der Dinge genommen worden, wo es denn freilich ungereimt erſchien, daß Gott erſt am Ende der Dinge, als Reſultat des Entwicklungsproceſſes auftrat. Hegel, ſagt Schelling, ſei auf dieſer Stufe ſtehen geblieben; er habe den logiſchen Proceß der Entwicklung für einen realen, die negative oder vorbereitende Philoſophie für die ganze, abſolute Philoſophie genommen.

Die poſitive Philoſophie nun, welche die negative ergänzen und den Rationalismus (der Alles durch ein blos logiſches Denken erfaſſen will) verdrängen ſoll, iſt ein Empirismus, aber höherer Art, als der gemeine Empirismus,

der von der äußern Erfahrung, desgleichen als der myſtiſche oder theoſophiſche Empirismus, der von einer innern Erfahrung, einem wunderbaren Schauen ausgeht. Ihr Prinzip iſt weder im reinen Denken, noch in der Erfahrung gegeben; ſie kann nur vom absolut Transſcendenten ausgehen, welches ebenſo über aller Erfahrung wie über allem Denken iſt, welches dem Denken wie der Erfahrung zuvorkommt. Der Anfang der poſitiven Philoſophie iſt nicht ein blos relatives Prius, wie der des reinen Denkens (welches darum fortſchreitet, weil die Potenz nothwendig ins Sein übergeht), ſondern das abſolute Prius, welches nicht das Prius des Seins iſt (denn ſonſt müßte es ins Sein übergehen), alſo vielmehr das Prius des Begriffs, ſo daß hier nicht vom Begriff zum Sein, ſondern vom Sein, welches vor dem Begriff iſt, zum Begriff fortgeſchritten werden muß. Begriff, als Gegenſatz des Seins, iſt Potenz; vom Sein zur Potenz iſt nun aber nicht ein nothwendiger Uebergang, wie von der Potenz zum Sein; was nach dem abſoluten Prius, als Folge von ihm iſt, kann nicht nothwendig aus ihm folgen; es kann nur die Folge einer freien, das Sein und das Unbewegliche überwindenden That ſein, die nur a posteriori zu erkennen iſt. Geht alſo die poſitive Philoſophie nicht von der Erfahrung aus, ſo kann ſie der Erfahrung zugehen und a posteriori beweiſen, was ihr Prius ſei. Die poſitive Philoſophie, die nur im freien Denken fortgeht, bedarf der Erfahrung zum Beweiſe. Zwar das abſolute Prius bedarf keines Beweiſes, wohl aber die Folge des Abgeleiteten bedarf eines factiſchen Nachweiſens. Die Erfahrung wird ſomit zum Mitwirkenden. Die poſitive Philoſophie iſt apriorischer Empirismus. Es gehört, ferner, zu ihr nicht blos ein Denken, ſondern auch ein Wollen. Aber die Erfahrung, die ihr als Autorität dient, iſt die geſammte Erfahrung, nicht etwa

blos die Offenbarung, ſondern auch die Erſcheinung der Welt, des Menſchen.

Daher iſt die poſitive Philoſophie gänzlich verſchieden von der ſogenannten chriſtlichen Philoſophie. Das Chriſtenthum muß freilich in dem Ganzen dieſer Philoſophie vorkommen, und darum muß dieſelbe ſich von Anfang an über das bisherige Maß erweitern; aber ihr Inhalt iſt dennoch unabhängig vom Chriſtenthume; ſonſt wäre ſie nicht Philoſophie.

Die poſitive Philoſophie ſoll Das wirklich erkennen, was die negative Philoſophie als für ſich, d. h. für das bloße Denken unerreichbar erkannt hat. Sie ſoll alſo die durch die negative Philoſophie niedergebeugte Vernunft wieder aufrichten. Die negative Philoſophie ſetzt die poſitive, d. h. macht ſie nothwendig, indem ſie das Reſultat erzeugt, daß die Vernunft, ſofern ſie ſich ſelbſt zum Prinzip nimmt, keiner wirklichen Erkenntniß fähig iſt; ſie tritt daher an die Stelle der Schulmetaphyſik, als reine Vernunftwiſſenſchaft.

Die negative Philoſophie hat als höchſten Begriff den der ſeienden Potenz gefunden, d. h. der Potenz, die nicht wieder in ein andres Sein übergeht. Die poſitive Philoſophie nun geht von dieſem Sein aus, doch nicht ſo, daß ſie zuerſt deſſen Begriff ſetzte, um daraus die Exiſtenz zu beweiſen, ſondern umgekehrt ſo, daß ſie von der Exiſtenz anhebt und zum Begriff fortgeht. Das dem Begriff Gottes vorausgehende, vor ſeiner Gottheit Seiende, An-und-vor-ſich-ſelbſt-ſeiende iſt das Blindſeiende oder Nothwendigſeiende. Das Blindſeiende iſt Dasjenige, welches keiner Begründung bedarf; denn, geht man auch in der negativen Philoſophie durch den Begriff Gottes zur nothwendigen Exiſtenz fort, ſo muß man doch nunmehr den Begriff Gottes fallen laſſen; nur vom Reinſeienden aus läßt ſich

wieder zum Begriff, als dem Posterius, gelangen, so daß in der positiven Philosophie nicht die Existenz Gottes, sondern die Gottheit des Existirenden bewiesen wird.

Das Nothwendigseiende ist der absolut transscendente Begriff. Die alte Metaphysik wollte mit dem Begriff über den Begriff hinaus ins Sein kommen. „Wollte ich" — dies sind, nach der Anführung von Paulus, Schellings eigne Worte — „von der Idee des höchsten Wesens aus auf dessen Existenz schließen, so wäre Das transscendent. Ich setze aber das Sein vor aller Idee, schließe alle Idee aus. Die Transscendenz der alten Metaphysik war blos relativ, halb zaghaft; die der positiven Philosophie ist absolut und resolut, aber eben darum keine Transscendenz in dem Sinne, wie sie Kant verbietet. Habe ich mich erst immanent gemacht in der Idee, dann freilich werde ich transscendent; fange ich aber vom Transscendenten an, so überschreite ich Nichts. Kant verbietet die Transscendenz nur der dogmatisirenden Vernunft, die von sich ausgeht; aber er verbietet nicht, vom Begriff des Nothwendigexistirenden aus zum höchsten Wesen, als dem Posterius, zu gelangen.

Die Vernunft setzt das Blindseiende absolut außer sich, aber nur, um Das, was außer und über der Vernunft ist, wieder zum Inhalt der Vernunft zu machen, indem es nämlich a posteriori der Begriff der Gottheit ist. Das Blindseiende ist der mit dem Denken nicht identische Inhalt (im Gegensatz zum Anfang der negativen Philosophie), kann ihm aber zugehen. Die negative Philosophie hat zum Inhalt das a priori begreifliche Sein, die positive das a priori unbegreifliche Sein, damit es a posteriori zum begreiflichen werde. Und ein solches Begreifliches wird es eben in Gott. Das Unerkennbare im Blindseienden wird in Gott begreiflich, wird ein der Vernunft in Gott immanenter Inhalt."

Das Prinzip der positiven Philosophie ist also das Sein, das nie potentia gewesen, sondern immer actus, nicht die Potenz, die dem Sein vorausgeht, denn Prinzip ist nur das unzweifelhaft Existirende, obenauf Bleibende. Dieses, der Potenz vorangehende Sein kann 1) als bloße Idee gedacht werden; so ist es am Ende der negativen Philosophie; oder 2) wir wollen es als existirend haben.

Wir können dieses Sein auch das unvordenkliche nennen, insofern es allem Denken vorausgeht. Es ist das Erste, was sich dem Denken entgegenstellt und von ihm überwunden werden soll.

Wie kommen wir nun aber von diesem Sein, welches das reell Erste ist, weiter? Irgend einmal, sagt Schelling, war Nichts, als eben dieses rein Seiende; da aber außer ihm noch Anderes existirt, so muß es ein Mittel geben, darüber hinwegzukommen.

Das Sein ist zunächst nicht potentia, sondern actus purus; als solcher aber ist es starr, unbeweglich; ohne Potenz ist kein Fortgang möglich. Das Sein muß also Potenz werden, d. h. es muß sich ihm die Möglichkeit darstellen, ein Andres zu sein, als es unvordenklich ist. Nehmen wir an (vorläufig als Hypothese), dies geschehe, so wird das Sein durch die Möglichkeit, ein andres Sein, als das unvordenkliche, durch sein Wollen zu haben, zugleich von diesem unvordenklichen Sein befreit, desselben Herr; das unvordenkliche Sein wird ihm gegenständlich, tritt gleichsam von ihm zurück und erscheint ihm nunmehr als das nur zufällig nothwendig Existirende, im Gegensatz zu ihm selbst, welches seiner nun als des seiner Natur nach nothwendig Existirenden bewußt wird.

Hierin beruht das wahre Wesen, die Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes, daß er nämlich des Seins Herr wird,

ſich von demſelben, als einem blos Zufälligen, befreit. Sich von ſich ſelbſt zu befreien, iſt die Aufgabe aller Bildung; der Menſch, der nicht von ſich hinwegkommt, bleibt unvermögend. Dadurch iſt auch Gott erſt der lebendige Gott, denn lebendig iſt, was über ſein Sein verfügt; lebendig iſt der Gott, der aus eigner Macht aus ſich herausgeht, ein Anderes von ſich in ſeinem unvordenklichen Sein wird, verſchieden von dem Sein, in dem er a se iſt. Gott ohne dieſe Macht denken, heißt, ihn der Möglichkeit jeder Bewegung berauben. Dann müßten die Dinge aus Gott emaniren (ſchlechter Pantheismus;) oder man müßte, mit Vorausſetzung eines freien, intelligenten Welturhebers, verſichern: Die Schöpfung ſei unbegreiflich (ſchaler Theismus).

Man darf ſich das Verhältniß des Weſens Gottes zu dem Blindſeienden durchaus nicht ſo denken, als ob das Weſen ſich erſt zu dem Sein entäußert hätte, alſo ſchon vor demſelben dageweſen wäre, ſondern es fand ſich als entäußert und erhob ſich aus dieſem Entäußertſein, aus der zufälligen Exiſtenz, zu ſeiner wahren, nothwendigen Exiſtenz. Indeſſen iſt jenes, Allem zuvorkommende Sein, das Gott ohne ſein Zuthun hat, nur ein Gedanke des Augenblicks, eine Vorausſetzung der Sache nach, nicht der Zeit nach. So wie Gott in jenem unvordenklichen Sein iſt, weiß er ſich ſogleich als dieſes actus des Exiſtirens nicht bedürftig, als ſeiner Natur nach nothwendig, und gerade in dieſer Transſcendenz über das urſprüngliche Sein iſt er Gott. Von Ewigkeit ſieht er ſich als Herrn, ſein unvordenkliches Sein zu ſuspendiren, damit es ihm, mittelſt eines nothwendigen Proceſſes, zum ſelbſtgewollten und ſo erſt zum göttlichen Sein werde.

Bis hierher haben wir aber dieſen Fortſchritt von dem blinden Sein zu dem Weſen Gottes nur als eine Möglichkeit betrachtet. Hat dieſer Gedanke auch Wirklichkeit und wodurch

hat er ſie? d. h. mit andern Worten, wie kommt Gott dazu, ſich über ſein blindes Sein zu erheben, ein anderes, als dies erſte Sein zu ſetzen? Es ſoll alſo die Nothwendigkeit der Weltſchöpfung erwieſen werden.

Gott verwandelt das blinde Sein in ſich in ein gewolltes Sein. Aber für wen ſollte er dies thun? Er weiß vorher, daß jenes actu ewige Sein ſich ſelbſt bewähren und herſtellen werde. Um ſein ſelbſt willen einen zweckloſen Proceß, der für ihn ſelbſt nicht Zweck ſein kann? Gott kann ſich zu dieſem Proceß nur entſchließen wegen eines Andern außer ihm, welches zu verwirklichen jene Potenzen (der Aufhebung des blinden und Herſtellung des gewollten Seins) ihm Mittel ſein müſſen. Erſt als Herr eines von ihm verſchiedenen Seins iſt Gott ganz von ſich hinweg, abſolut frei und ſelig. Gott iſt nicht, wie ihn Ariſtoteles darſtellte, der ewig nur an ſich Denkende. Immer nur an ſich zu denken, müßte jeder geſunden Natur der peinlichſte Zuſtand ſein. Im Produciren iſt der Menſch nicht mit ſich, ſondern mit Etwas außer ſich beſchäftigt, und darum eben iſt Gott der große Selige, wie ihn Pindar nennt.

Gott entäußert ſich nicht in die Welt, ſondern erhebt ſich vielmehr in ſeiner Gottheit; entäußert iſt er unvordenklicher Weiſe; indem er dies actu Sein ſuspendirt, geht er in ſich. Zugleich aber ſuspendirt Gott den actus ſeines nothwendigen Exiſtirens, um ein von ihm verſchiednes Sein an die Stelle jenes erſten Exiſtirens zu ſetzen.

Die Weltſchöpfung ſelbſt geht nun durch einen Proceß dreier Potenzen vor ſich, durch den blinden oder ſchrankenloſen Willen, der die Energie des zufälligen, dem Weſen entgegengeſetzten Seins iſt und durch welchen dieſes Weſen verdrängt wird; durch den Willen dieſes Weſens, den gelaſſenen oder beſonnenen Willen, der wieder, ſeiner-

ſeits, den blinden Willen überwindet, in Schranken zwingt; endlich durch den Geiſt, der dem überwindenden Willen eine Grenze der Ueberwindung, ein Maß und Ziel ſetzt.

Der blinde Wille iſt die caussa materialis der Schöpfung, ex qua, der beſonnene Wille die caussa efficiens, per quam, das Dritte endlich die caussa in quam oder secundum quam omnia fiunt.

Die letzte Abſicht des ganzes Proceſſes iſt die Ueberwindung des blinden Seins, daß es in ſeiner Expiration das Höchſte ſetze, das über eine Welt des mannigfaltigen Seins als die Alles überwältigende, Alles beſchließende Macht aufgeht.

Man könnte hiernach glauben, die erſte Potenz, das blinde Sein, ſei das Nichtſeinſollende, und es ſei ſomit eine Art böſes Prinzip in den Proceß aufgenommen. Allein als zur Schöpfung nothwendiges Prinzip, als Mittel, iſt es nicht verwerflich, vielmehr ſogar ein Seinſollendes, freilich nur, um im nächſten Momente als ein Nichtſeinſollendes negirt zu werden. Iſt es aber einmal für ein Nichtſeinſollendes erklärt, ſo iſt der Standpunkt verändert; würde es ſich dann wieder gegen den göttlichen Willen entzünden, dann würde es das Böſe ſein.

Die nothwendige Folge des angegebnen Proceſſes iſt: Hervorbringung eines, ſeiner Unterlage nach zufälligen, aber actu dennoch der Nothwendigkeit unterworfenen, eines auf verſchiedenen Stufen vertheilten und doch nicht ungemeſſenen, ſondern einem beſtimmten Endziel zugehenden Seins, einer Welt.

Gott iſt erſt wirklich Gott, ſofern er ſich als Herrn der welterzeugenden Potenzen ſieht. Allein dies darf nicht ſo verſtanden werden, als ob Gott durch die Welt hindurchzugehen brauchte, um erſt im Menſchen oder in der Weltgeſchichte

zum Selbſtbewußtſein zu gelangen. Gott iſt vielmehr ſchon vor der Welt Herr der Welt, ſie zu ſetzen oder nicht zu ſetzen; die Welt iſt nicht eine logiſche Folge der göttlichen Natur; ebenſowenig aber entſchließt ſich Gott frei zur Entäußerung, um ſelbſt der Proceß zu werden, ſondern, obwohl die Welt durch einen göttlichen Proceß entſteht, ſo ſteht doch Gott über dieſem Proceſſe als abſolute Urſache, als caussa caussarum, als die Potenzen in Spannung ſetzende, ſelbſt aber außer der gegenſeitigen Ausſchließung derſelben beharrende Urſache. Die Welt als eine mögliche iſt in Gottes Willen enthalten vermöge jener Unmöglichkeit, ſich von ſeinem unvordenklichen Sein zu befreien, ſich als reine Potenz, als Geiſt zu ſetzen. Die Mannigfaltigkeit der möglichen Formen oder Stufen der Ueberwindung der erſten Potenz durch die zweite und dritte ſtellte ſich Gott dar in den Ideen, gleichſam Viſionen des Schöpfers. Das Reſultat der Ueberwindung ſelbſt iſt nicht ein gänzliches Verſchwinden des Urſeins, ſondern deſſen Verwandlung in Verſtand, in bewußtes Sein; die Urpotenz, die im Ausgehen von ſich ſelbſt ein blindes Wollen iſt, iſt, zu ſich ſelbſt gekommen, Verſtand.

Allein noch immer ſind wir nicht über die Möglichkeit der Welt hinaus. Wenn es für Gott Daſſelbe war, ob er die ſchöpferiſchen Potenzen nur bei ſich, gleichſam im Entwurfe, oder äußerlich, in der Wirklichkeit, hervortreten ließ, was bewog ihn dann, die wirkliche Welt zu ſetzen?

Gott, antwortet Schelling auf dieſe ſich ſelbſt geſtellte Frage, Gott, wiewohl er ſich als Herrn des Seins weiß, entbehrt doch Etwas, nämlich das Erkanntwerden. Das Verlangen, erkannt zu werden, iſt den edelſten Naturen am Meiſten eigen, und ſo dürfen wir nicht Anſtand nehmen, in die an ſich bedürfnißloſe Natur Gottes dies Bedürfniß zu ſezzen. Der Hauptzweck, daß Gott dieſen Proceß wollte, iſt:

erkannt zu sein; die außer sich gesetzte Potenz sollte zum Wissenden der ganzen Schöpfung, zum eigentlich Gott Setzenden, zum Sitz und Thron der Gottheit werden.

Die Erkenntniß Gottes als des Schöpfers bildet die Grundlage des wahren Monotheismus, der ebensowohl dem Theismus als dem Pantheismus entgegengesetzt ist. Der Theismus faßt Gott blos nach seiner Einheit auf, als unendliche Substanz; so kommt er aber nicht von Gott zu den Dingen und kann diese nur etwa als Bestimmungen der göttlichen Substanz fassen, wodurch er in den Pantheismus übergeht. Monotheismus dagegen ist die Lehre, die Gott als solchen, seiner Gottheit nach, bestimmt. Der wahre Gott aber ist der lebendige, d. h. der, welcher, aus seinem unvordenklichen Sein (der unendlichen Substanz) heraustretend, Dasselbe zu einem Moment von sich macht, sein Wesen davon befreit und als Geist setzt, womit ihm zugleich die Möglichkeit gegeben ist, Schöpfer zu sein, indem er seinem unvordenklichen Sein ein andres Sein entgegensetzt. Hier ist also die blos substantielle Einheit Gottes verschwunden in den Potenzen, und an ihre Stelle eine übersubstantielle Einheit getreten. Gott ist der All-Eine, den Gestalten seines Seins nach nicht Einer, sondern Mehrere; nur seiner Gottheit nach ist er nothwendig Einer, weil in allen jenen Gestalten der Wirkende.

Der Begriff der Alleinheit findet seinen bestimmteren Ausdruck in dem dreieinigen Gott. Die Potenzen werden Persönlichkeiten am Ende des Processes; im überwundenen unvordenklichen Sein ist der Vater (die absolute Möglichkeit des Ueberwindens), der Sohn (die zweite, überwindende Potenz) und der Geist (die Vollendung dieser Ueberwindung) verwirklicht. Der Proceß ist daher, wie in Ansehung der Dinge Schöpfung, so in Ansehung Gottes

theogoniſcher Proceß, d. h. er hat nur die Abſicht, die Gottheit in ihre drei Perſönlichkeiten zu verwirklichen.

Durch die Natur geht noch die Spannung der Potenzen; jedes Ding der Natur hat ein Verhältniß nur zu den Potenzen. In dem Menſchen legt ſich dieſe Spannung der Potenzen; er hat ein Verhältniß zu den Perſönlichkeiten; denn in ihm drückt ſich der letzte Moment der Verwirklichung aus, wo die Potenzen zu wirklichen Perſönlichkeiten geworden ſind.

Hiernach ſollte alſo im Menſchen die Schöpfung beſchloſſen ſein; die Abſicht der Schöpfung war, daß der Menſch in Gott ruhen ſollte. Allein wir ſehen, wie von dem Menſchen eine neue Welt ausgeht; wir ſehen ein Menſchengeſchlecht, ein geiſtiges Leben, das immer Neues erzeugt; wir ſehen eine außergöttliche Welt, von der ſich zu befreien der Menſch beſtrebt iſt. Es muß daher erklärt werden, wie der Menſch ſelbſt eine neue Spannung hervorbringen, ſich zum Anfang eines neuen Proceſſes machen konnte; hierin iſt zugleich die Erklärung der Freiheit des Menſchen und ihres Verhältniſſes zu der göttlichen Cauſalität enthalten.

Der Menſch iſt frei, weil in ihm die drei Urſachen, die in Gemeinſchaft die Welt hervorbringen, zur Einheit kommen. Gäbe es nur eine einzige Urſache der Welt, ſo wäre die Freiheit des Menſchen unerklärlich, ſo aber iſt er durch jede der drei Urſachen gegen die andern frei.

Der Menſch konnte nun aber dieſe Einheit der Potenzen wieder aufheben, und er that es; er wollte thun, was Gott gethan, die Potenzen in Spannung ſetzen, um mit ihnen als Herr zu walten; dadurch aber ward die nach Gottes Willen einige Welt zu einer zerriſſenen, außergöttlichen, die Potenzen wurden durch den Menſchen ihrer Herrlichkeit und Einheit beraubt. Namentlich traf dies die zweite Potenz, den

Sohn, der durch die That des Menſchen aus ſeiner Gottheit geſetzt, vom Vater getrennt wurde, ohne doch in ſeinem Bewußtſein aufhören zu können, göttliche Perſönlichkeit und Eins mit dem Vater zu ſein. Hier liegt die Erklärung der Ausdrücke: Menſchenſohn und Gottesſohn, die von Chriſtus gebraucht worden.

Daß Gott das Entſtehen dieſer außergöttlichen Welt zuließ, geſchah, weil er darin zugleich den Sohn als unabhängige Perſönlichkeit vorausſah. Daß, ferner, dieſe außergöttliche Welt fortbeſteht, kommt daher, weil die Macht Gottes in ihr fortwaltet, ſie der Subſtanz nach erhält, während der Wille Gottes allerdings von ihr abgewandt iſt und nur als Unwille, als Zorn in ihr fortwirkt. Erſt dadurch, daß der Sohn dem Sein in ſeine Außergöttlichkeit folgt und es ins Göttliche zurückbringt, wird das Verhältniß der Welt zu Gott, als dem Vater, wiederhergeſtellt. Es ſind daher in dieſem theogoniſchen Proceß zwei Perioden zu unterſcheiden, 1) die Periode der Erniedrigung des Sohnes, wo derſelbe blos als natürliche, unfreie Potenz wirkt, — die Periode des Heidenthums; 2) die Periode der Wiederherſtellung des Sohnes in ſeine Perſönlichkeit und Herrlichkeit, die Periode der Offenbarung.

Hieraus ergeben ſich zwei Kreiſe der Betrachtung, zu denen die poſitive Philoſophie fortgeht, die Philoſophie der Mythologie und die Philoſophie der Offenbarung, von denen jene dieſer vorausgeht, denn die Mythologie iſt die geſchichtliche Vermittlung der Offenbarung; ohne ſie wäre Letztere unbegreiflich.

Die mythologiſchen Vorſtellungen ſind nicht Erfindungen der Dichter, ſondern nothwendige Erzeugniſſe des unter die Gewalt der Potenzen, die in ihrer Spannung nur kosmiſche Mächte ſind, gefallenen Bewußtſeins. Die in dem mytho-

logiſchen Proceß wirkenden Mächte waren nicht blos vorgeſtellt, ſondern waren die wirklichen theogoniſchen Potenzen; es war nicht blos eine Entwicklung der Gottesidee, ſondern die wirklichen theogoniſchen Potenzen waren es, die ſich des Bewußtſeins bemächtigten. Der theogoniſche Proceß hat ſeine Momente wie Rollen an die verſchiedenen Völker vertheilt. Mit jedem neuen, ſich ausſcheidenden Volke rückte der Proceß weiter. Weil die Mythologien aller Völker aus denſelben Potenzen entſtanden und weil jedes Volk den Proceß da aufnahm, wo ihn ein früheres fallen ließ, darum ſehen die Mythologien der verſchiedenen Völker einander ſo ähnlich. Man braucht dieſelben alſo nicht, wie Creuzer thut, von einem Urvolke abzuleiten.

Die Epochen des mythologiſchen Proceſſes ſind:

1) Die Epoche der ausſchließlichen, obwohl ſchon beſtrittenen Herrſchaft des blinden Prinzips der Natur, welches ſich gegen die höhern Potenzen behauptet. Sie ſtellt ſich dar in dem Zabaismus, der Aſtralreligion.

2) Die Epoche der Unterordnung jenes erſten, wilden, ſich ſelbſt entfremdeten Prinzips unter ein höheres, freieres. Der Repräſentant dieſes höhern Prinzips iſt Dionyſos, der bei den verſchiedenen Völkern unter verſchiedenen Geſtalten vorkommt; die Ueberwindung ſelbſt geht in mehrern Stadien vor ſich, deren jedes wieder ſeine beſondren Götter hat.

3) Die wirkliche Ueberwindung des blinden Prinzips geſchieht durch Vermittlung des griechiſchen Polytheismus, namentlich in den Myſterien, in denen dem Bewußtſein die Einheit der geiſtigen Götter aufgeht, welche daher auch die höchſte Beſtätigung für die Philoſophie der Mythologie enthalten.

Den Myſterien widmet Schelling eine ſehr ausführliche Betrachtung. Wir können uns auf dieſe nicht einlaſſen, ſon-

dern wenden uns sogleich zu seinen Untersuchungen über die Philosophie der Offenbarung.

Wenn man unter Philosophie, sagt Schelling, eine Wissenschaft versteht, welche die Vernunft rein aus sich erzeugt, so würde Philosophie der Offenbarung ein Versuch sein, die Wahrheiten der geoffenbarten Religion auf solche zurückzuführen, welche die Vernunft aus sich selbst erzeugt. Die Offenbarungsgläubigen dagegen sehen in ihren Gegenständen solche, welche die Vernunft nicht erreichen kann. Und, wollen wir aufrichtig sein, so können wir der Bestimmung, daß durch die Offenbarung Wahrheiten gegeben sein müssen, die ohne sie nicht nur nicht gewußt wurden, sondern gar nicht gewußt werden konnten, nur beipflichten. Denn wozu gäbe es sonst eine Offenbarung? Entweder hat der Begriff der Offenbarung gar keinen Sinn, oder man muß einräumen, der Inhalt der Offenbarung kann ohne sie nicht gewußt werden.

Das Verhältniß der Offenbarung zur Vernunft und Philosophie ergiebt sich, wie bereits früher bemerkt, aus dem allgemeinen Verhältniß der Erfahrung zur Vernunft; denn die Offenbarung ist ein durch Erfahrung uns zu Theil werdendes Wissen, aber nicht das einzige; es giebt auch Anderes, was wir durch Erfahrung wissen.

In dem Bisherigen haben wir nun schon ein mehrfaches Verhältniß der Erfahrung zur Vernunft kennen gelernt. Wir erkannten durch die Vernunft, a priori, auf welche Weise in Gott die Möglichkeit sei, freier Hervorbringer des Seins zu werden. Daß aber Gott wirklich Schöpfer sein wollte, Das konnten wir nur dadurch wissen, daß er wirklich geschaffen hat, also a posteriori, durch die Erfahrung. Die Gründe selbst, warum Gott das Mögliche zum Wirklichen macht, sind von Eigenschaften hergenommen, die wir erst a posteriori kennen gelernt haben, denn die Neigung, erkannt zu sein,

iſt eine moraliſche Eigenſchaft, keine metaphyſiſche. Aber dieſe Beweggründe allein geben uns auch noch keine Gewißheit; dies thut erſt die Thatſache.

Iſt dieſe Thatſache, daß Gott wirklich geſchaffen habe, einmal feſtgeſtellt, ſo befinden wir uns nun wieder auf dem Wege nothwendigen Fortſchreitens, apriorischer Erkenntniß. Die Spannung der Potenzen, die durch den Entſchluß der Schöpfung geſetzt iſt, konnte nicht andere Momente entwickeln, als die wir a priori, durch die Vernunft, zu begreifen, gleichſam vorauszuſehen vermögen. Die Erkenntniß der Natur und ihrer Stufenbildungen iſt alſo Vernunfterkenntniß.

Allein am Ende dieſes Proceſſes, wo es in des Menſchen Hand ſteht, das Sein auf ewig mit dem Göttlichen zu verbinden, oder es für ſich zu nehmen und dem Göttlichen zu entfremden, tritt wieder Etwas ein, was a priori nicht zu wiſſen ſteht, nämlich, die freie That des Menſchen.

Der, aus dieſer That und deren Folgen entſpringende mythologiſche Proceß geht wieder nach objectiven Geſetzen vor ſich, aber nur unter der Vorausſetzung, daß die vermittelnde Potenz in ihm ausharre und bleibe; denn ohne dies würde das menſchliche Bewußtſein ganz von ſich ſelbſt gebracht, zerriſſen, verzehrt worden ſein. Daß jene vermittelnde Potenz verblieb, zeigte ſich darin, daß eben ein ſolcher Proceß, ein Fortſchritt des mythologiſchen Bewußtſeins, von der größten Zerfallenheit mit ſich zur allmäligen Ueberwindung dieſes Zuſtandes, ſtattfand. Warum dies aber ſo war, warum nicht das, einmal außer ſich gerathene Bewußtſein gänzlich zerfiel, läßt ſich wieder a priori nicht einſehen, ſondern kann abermals nur als der Entſchluß eines freien Willens angeſehen werden. Dieſer Entſchluß kann nun zwar ebenfalls ſeiner Möglichkeit nach a priori begriffen werden, wenn man nämlich die Schöpfung und den Abfall des Menſchen von Gott

zugiebt, denn dem einen außerordentlichen Ereigniß, dem Umsturz der ganzen göttlichen Ordnung durch den Menschen, konnte nur eine eben so außerordentliche That begegnen, um diese Ordnung wiederherzustellen. Gott konnte den Entschluß zur Schöpfung, durch welche jener Umsturz möglich ward, nicht anders fassen, als zugleich mit dem Entschluß einer Wiederherstellung der Welt aus dem Umsturz, einer Erlösung. Aber, daß dieser Entschluß wirklich ausgeführt worden ist, Das ist ohne Offenbarung nicht zu wissen, denn die Offenbarung ist, als That eines Willens, eine vollkommen freie That.

So ist die Offenbarung die nothwendige Voraussetzung des mythologischen Processes, das Endziel, nach welchem dieser hinstrebt. Das mythologische Bewußtsein konnte aber den göttlichen Plan der Erlösung noch nicht erkennen, höchstens ihn *ahnen* in den Mysterien; erst durch die That, durch die Erscheinung Christi, ward dieser göttliche Plan offenbar.

Jener Entschluß der Offenbarung übersteigt nun zwar die menschlichen Begriffe, aber doch ist er insofern begreiflich, als die Größe des Entschlusses gleich ist der Größe Gottes; Alles, was der Mensch in dieser Hinsicht thun kann, ist, die Enge seiner Begriffe zur Größe der göttlichen zu erweitern.

Die Rationalisten wollen, daß Gott Nichts über die Vernunft thue; aber selbst dem Menschen wird zugestanden, daß er über die Vernunft thun könne. Seine Feinde lieben, ist über die Vernunft. Der Wille Gottes in Bezug auf das ihm entfremdete Menschengeschlecht ist ein Geheimniß und geht über die Vernunft. Es ist thörigt, Das vernünftig machen zu wollen, was sich als über alle Vernunft seiend giebt. Darum aber ist jener Entschluß nicht unbegreiflich; er steht im vollkommnem Verhältniß zu dem außerordentlichen Ereigniß, auf das er sich bezieht, und zu der Größe Gottes.

Es ist nicht Jedem gegeben, die tiefe Ironie Gottes in der Weltschöpfung so wie in jedem seiner Acte zu begreifen. Es ist ein Andrer, der das blinde Sein setzt, und ein Andrer, der es überwindet, aber nicht ein andrer Gott. Die Freiheit Gottes besteht im Zusammenhalten dieser Absurdität.

Die Offenbarung Gottes ist die persönlichste That. Eine große That setzt man doch sonst nicht dadurch herab, daß man sagt, sie übersteige alle menschliche Begriffe. Es giebt selbst menschliche Thaten, die nicht Jeder versteht. Um wie viel mehr muß Gottes Thun, seiner Persönlichkeit nach, über alle menschliche Begriffe sein; nicht, daß es unbegreiflich wäre, sondern wir müssen nur dazu einen Maßstab haben, der alle gewöhnliche Maßstäbe übersteigt. Hier ist das Ende alles Suchens, wo das menschliche Wissen bekennen muß, nicht weiter fortschreiten zu können.

Der Affect des Philosophen, sagt Schelling ein anderes Mal, ist das Erstaunen; die Philosophie hat den Trieb, von Dem, was blos a priori mit Nothwendigkeit zu sehen ist, fortzuschreiten zu Dem, was außer oder über aller nothwendigen Einsicht liegt. Sie hat keine Ruhe, ehe sie zum absolut Erstaunenswerthen kommt, zu dem das Denken selbst Aufhebenden. Sie kann nicht ohne Ziel sein. Zweifel findet statt in der Bewegung; was nur Moment ist, hat einen Zweifel in sich und schreitet zum Weitern fort; aber nicht ins Unendliche; in einem letzten Gedanken oder Ereigniß wird der Zweifel besiegt. Will man diesen Zustand der Ruhe für das Denken Glauben nennen, so mag man es thun; aber dann muß man den Glauben nicht für eine unbegründete Erkenntniß ansehen, denn, als das Letzte, in dem alles Wissen zur Ruhe kommt, ist er nicht ohne Grund; vielmehr ist alles Andere für ihn Voraussetzung; aber er ist

nur nicht wieder Grund zu noch weiterm Fortſchreiten. Die alle Zweifel aufhebende Gewißheit iſt Glaube, und dieſer daher das Ende des Wiſſens. Der Glaube iſt nicht des Wiſſens Anfang, außer in dem Sinne, da jedes Anfangen ein Glauben an das Ende iſt, aber dies Glauben ſelbſt treibt zum Wiſſen und erweiſt ſich im wirklichen Wiſſen. Die Schrift ruft uns zu: Glaube! und auch die Wiſſenſchaft ruft uns zu: Glaube nur, wenn du auch Außerordentliches dir ſich darſtellen ſiehſt!

Der wahre Gegenſtand einer Philoſophie der Offenbarung kann nur ſein, zuerſt, uns auf dieſen, über allem nothwendigen Wiſſen erhabnen Standpunkt zu ſtellen; ſodann, jenen Entſchluß, welcher der eigentliche Gegenſtand der Offenbarung iſt, nicht a priori zu begründen, aber, nachdem er geoffenbart iſt, theils überhaupt, theils in ſeiner Ausführung begreiflich zu machen.

Unter der Offenbarung, im Gegenſatz gegen die Mythologie oder das Heidenthum, verſtehen wir das Chriſtenthum. Die altteſtamentliche Offenbarung iſt nur Chriſtus in Ahnung und Weiſſagung und wird ſelbſt nur durch das Chriſtenthum begriffen.

Die Philoſophie der Offenbarung hat die Perſon Chriſti zu erklären. Nun fällt es Jedem ſchwer, einer Perſönlichkeit, die ihm nicht eher, als da bekannt wird, wo ſie in menſchlicher Geſtalt erſchien, nachher eine vormenſchliche, ja vorweltliche Exiſtenz zuzuſchreiben. Er ſieht dies nur als Vorſtellungen an, womit im weiteren Fortgange die Perſon verherrlicht worden ſei. Wer Nichts von einer übergeſchichtlichen Geſchichte verſteht, hat hierfür keinen Raum. Wir aber, ſagt Schelling, kennen von Weltzeiten her eine die Schöpfung vermittelnde Potenz, die ſich am Ende der Schöpfung als göttliche Perſönlichkeit ver-

wirklicht. Durch den Menſchen ward ſie entwirklicht. Für ſich ſelbſt kann ſie nicht entwirklicht werden, aber gegenüber der neu erregten Potenz (dem Blindſeienden) iſt ſie negirt, iſt ſie nicht mehr Herr, ſondern zuerſt blos natürlich wirkende Potenz. Das Prinzip, das nicht ſein ſollte, wird ihr endlich unterworfen durch einen Proceß, dem ſie ſich nicht verſagen kann, weil ſie in der Gewalt des Menſchen iſt. Es kommt der Moment, wo ſie im Bewußtſein des Menſchen ſich wieder zum Herrn jenes Seins macht. Nun iſt ſie göttliche Perſönlichkeit, als Herr über das Sein, das ſie unabhängig vom Vater beſitzt; ſie iſt jetzt außergöttliche göttliche Perſönlichkeit. Sie kann das Sein unabhängig vom Vater beſitzen als eine eigne Welt. Darin beſteht ihre Freiheit. Und auf dieſe Weiſe läßt ſich der Gehorſam Chriſti verſtehen. Der Sohn konnte unabhängig vom Vater in eigener Herrlichkeit exiſtiren, konnte freilich außer dem Vater nicht der wahre Gott, nicht dem Weſen nach, aber doch actu Gott ſein. Dieſe Herrlichkeit verſchmähte er; er entäußerte ſich derſelben, und dadurch iſt er Chriſtus. Das iſt die Geſammtidee der Offenbarung.

Das Chriſtenthum unterſcheidet ſich von allen Mythologien weſentlich dadurch, daß die mythologiſchen Vorſtellungen nichts wirklich Hiſtoriſches zu ihrem Gegenſtande haben; denn die theogoniſchen Potenzen ſind zwar wirkliche Göttererſcheinungen, nicht aber Perſonen; wogegen Chriſtus nicht eine bloße Erſcheinung iſt, ſondern eine durchaus beglaubigte hiſtoriſche Exiſtenz hat. Noch Niemandem iſt beigefallen, zu leugnen, daß Chriſtus gelebt habe. Man hat zwar verſucht, die höhere Dignität dieſer Perſon auf ſubjective Weiſe zu erklären, indem man ſagte, die Perſon des Stifters ſei von ſeinen Schülern mythologiſch behandelt worden. Allein die Hoheit Chriſti wird nicht aus den Erzählungen über ihn

erkannt, ſondern aus ihr werden erſt dieſe Erzählungen begriffen. Dadurch widerlegt ſich die mythiſche Erklärungsweiſe.

Das Chriſtenthum muß erklärt werden, denn es iſt ein nicht hinwegzubringendes Factum; es muß aber auch aus ſich ſelbſt erklärt werden. Der einzig wahre Weg dazu iſt der geſchichtliche; die Erkenntniß des geſchichtlichen Hergangs allein kann auch der Kirche ihre Objectivität erhalten und ſie vor der Auflöſung in fromme Subjectivität einerſeits, in das leere Rationale andrerſeits bewahren.

Das alſo iſt die poſitive Philoſophie! Das iſt jene, bisher für unmöglich gehaltene Wiſſenſchaft, welche ganz neue, „ſehnlichſt gewünſchte, dringend verlangte, wirkliche Aufſchlüſſe gewähren und das Bewußtſein über ſeine gegenwärtigen Grenzen hinaus erweitern" ſoll. Wir haben uns aufs Gewiſſenhafteſte bemüht, den Ideengang Schellings unverfälſcht wiederzugeben, was allerdings nicht leicht iſt, da ein wirkliches Eingehen in dieſe Ueberſchwänglichkeiten und eine Entwicklung von innen heraus, aus dem klar erkannten Grundgedanken des Philoſophen (wie wir dies bei allen frühern Syſtemen verſucht haben) uns hier, beim beſten Willen, geradezu unmöglich war. Wir müſſen daher auch auf das Verdienſt verzichten, dieſe Offenbarungen Schellings dem geſunden Verſtande zugänglich zu machen, ſo gern wir dies thäten; ebenſowenig aber fühlen wir uns veranlaßt, eine kritiſche Prüfung derſelben anzuſtellen, da ſie in ihrer proteusartigen Natur, bald unter der Maske der Philoſophie auftretend und bald wieder in die verhüllende Wolke des Glaubens, des Unbegreiflichen flüchtend, einer ſolchen Prüfung nirgends Stand halten. Nur ſo Viel glauben wir verſichern zu dürfen, daß dieſe angeblich ganz neue, kaum

geahnte Lehre nichts Weitres ist, als die von Schelling bereits in seiner Schrift über die Freiheit und den mit ihr gleichzeitigen Abhandlungen dargestellte Ansicht, nur in einen breiteren Schwall bedeutsam klingender, geheimnißvoller Worte gekleidet, mit mehr historischer, philologischer und exegetischer Gelehrsamkeit aufgeputzt und, aus naheliegenden Gründen, in noch engere Berührung mit den christlichen Dogmen gebracht. Wenn Schelling früher von einer Natur in Gott sprach, die vor Gott sei, so haben wir hier dieselbe Idee wieder in dem unvordenklichen, blinden Sein. Aus dieser Natur vor Gott sollte sich das eigentliche, geistige Wesen Gottes entwickeln durch Ueberwindung des dunklen Grundes; ebenso wird hier das blinde Sein überwunden von dem geistigen Prinzip, den theogonischen Potenzen, und aus diesem Processe oder Kampfe des geistigen mit dem ungeistigen Prinzipe geht die Welt hervor, durch welche zugleich auch erst Gott sich als Persönlichkeit oder vielmehr als Dreipersönlichkeit vollendet. Wie aber dort schon das Bedenkliche des Gedankens, daß Gott erst durch die Schöpfung sich zur vollkommnen Geistigkeit und Persönlichkeit erheben sollte, gefühlt und deshalb der Begriff eines über diesem Processe stehenden göttlichen Wesens, eines Ungrundes, erdacht ward, so wird auch hier das wahre Wesen Gottes bald als aus dem blinden Sein hervortretend, bald wieder als über demselben stehend und es erst durch einen freien Entschluß seines Willens setzend dargestellt. Hier wie dort kommt durch die freie That des Menschen die Sünde in die Welt, indem das dunkle Prinzip, welches dem geistigen unterworfen sein sollte, von dem Menschen wieder erregt wird; hier wie dort wird der normale Zustand wieder hergestellt durch einen neuen, freien Entschluß Gottes, durch die Gnade und Offenbarung.

Worin besteht also das Originelle dieser neuen Lehre,

wenn nicht in einem größern Aufwande ſcholaſtiſcher und patriſtiſcher Formeln und Phraſen? Wo ſind die neuen, „nie zuvor betretenen" Pfade, welche Schelling uns zu führen vorgiebt?

Schelling rühmt ſich, die Vernunft mit dem Glauben, den Rationalismus mit dem Empirismus verſöhnt und ſomit die Aufgabe gelöſt zu haben, mit welcher die Philoſophie ſeit Jahrhunderten ſich vergeblich abmühte. Und wie kommt dieſe Verſöhnung zu Stande? Schelling ſagt: die Vernunft kann die Exiſtenz Gottes nicht beweiſen, kann nicht vom Begriffe Gottes aus zu deſſen Sein gelangen; alſo müſſen wir das Sein ſchlechthin ſetzen und von da aus erſt zum Begriff Gottes gelangen. „Wir wollen das Sein als exiſtirend haben," ſo lautet der Ausſpruch Schellings. Aber durch was wird dies Sein geſetzt? Durch die Erfahrung? Nein! denn die Erfahrung kennt nur einzelne und beſtimmte Seinsformen, nicht ein Sein an ſich. Das Sein an ſich oder das Nothwendigſeiende iſt alſo immer nur ein Begriff, eine Abſtraction, und deſſen Setzen als unmittelbarer Anfang alles Denkens iſt ſelbſt nur ein willkührlicher Act des Denkens. „Ich ſetze das Sein vor aller Idee," ſagt Schelling, „darum bin ich nicht transſcendent, denn ich überſchreite Nichts, weil ich gleich vom Transſcendenten anfange." D. h. die Geſetze des Denkens gelten nicht für mich, weil ich gleich von vornherein erkläre, daß ich ſie nicht gelten laſſen will. „Kant," (heißt es weiter) „verbietet die Transſcendenz nur der dogmatiſirenden Vernunft, die von ſich ausgeht; aber er verbietet nicht, vom Begriff des Nothwendigexiſtirenden aus zum höchſten Weſen, als Poſterius, zu gelangen." O! ehrwürdiger Kant! was würdeſt Du ſagen, wenn Du dieſe neue Entdekkung der poſitiven Philoſophie vernähmſt? Du glaubteſt durch Deine ſcharfſinnige Dialektik alles Hinausſchweifen über die

Erfahrung in leeren Begriffen auf immer abgeſchnitten und in ſeiner Nichtigkeit gezeigt zu haben; aber dieſen neuen Weg der „abſoluten Transſcendenz" hatteſt Du nicht vorausgeſehen und darum auch nicht verſtopft; Du dachteſt nicht daran, daß nach Dir Einer kommen würde, der da ſpräche: Eben weil wir von dem Denken aus nicht über die Erfahrung hinausgelangen können, eben darum will ich mich gleich von vornherein, durch einen „abſoluten und reſoluten" Act meines Willens, über das Denken und die Erfahrung hinaus verſetzen. Du ahnteſt nicht, als Du Deine Kritik der Vernunft ſchriebſt, um die Grenzen des Erkennbaren auf immer feſtzuſtellen, daß nach weniger als einem halben Jahrhundert eine Philoſophie auferſtehen würde, welche zu ihrem Motto den Spruch wählte: „Glaube, wenn dir auch Außerordentliches ſich darſtellt!" d. h. mit andern Worten: Credo, quia absurdum est.

Achtes Kapitel.

Schlußbetrachtungen.

Am Schlusse unsrer Untersuchungen angelangt, überblicken wir noch einmal deren Resultate und versuchen namentlich, über die Stellung unsrer neuern Philosophie zu den wissenschaftlichen, politischen und socialen Interessen der Gegenwart und unsres Volkes uns Rechenschaft zu geben.

Wir knüpfen diese Betrachtungen an folgende Fragen an:

Welche Zwecke hat sich die moderne Philosophie gesetzt?

Wie hat sie diese Zwecke erfüllt?

Wie verhalten sich diese Zwecke zu den Interessen und Bedürfnissen des praktischen Lebens und der allgemeinen Kulturentwicklung unsrer Zeit und unsres Volks?

Zu allen Zeiten hat es die Philosophie als ihre Aufgabe betrachtet, ein Absolutes zu finden, d. h. einen Standpunkt oder ein oberstes Prinzip, von welchem aus und durch welches sie das Wesen der Dinge und ihren Zusammenhang unter einander, die Bedeutung und den Zweck des menschlichen Lebens, kurz Alles in Allem zu erkennen und zu erklären vermöchte.

So forschte schon die frühste griechische Philosophenschule, die ionische, nach den ersten Ursachen oder Elementen der Natur; so strebten die Eleaten, das wahre

Sein aller Dinge zu erkennen, und alle folgende Philoſophen, Plato, Ariſtoteles, die Stoiker, hielten feſt an dieſer Erklärung der Philoſophie, daß ſie Wiſſenſchaft des wahrhaft Seienden oder des wahren Weſens der Dinge ſei. Alle dieſe Philoſophen ſuchten ſich über das Einzelne, Mannigfaltige der Erfahrung zu erheben zu einer Einheit oder einem Allgemeinen, um von da aus erſt wieder das Einzelne zu erkennen, aber nicht mehr in der Vereinzeltheit, Zufälligkeit und Verwirrung, in welcher es uns die Erfahrung entgegenbringt, ſondern geordnet und in ein Syſtem gebracht durch ſeine Stellung zu jener oberſten Einheit.

Der modernen, aus dem Chriſtenthume hervorbrechenden Philoſophie war ein ſolcher oberſter Punkt alles Wiſſens, ein ſolches Abſolutes, gleich von vornherein, als das Erſte und Urſprünglichſte, gegeben. Es war dies die Idee Gottes nebſt den damit zuſammenhängenden Ideen von deſſen Verhältniß zur Welt und zum Menſchen.

Die Entwicklung der modernen Philoſophie mußte daher nach zwei Seiten hin vor ſich gehen. Einmal mußte ſie den immer mehr anwachſenden Reichthum der Erfahrung und des Lebens jener oberſten Idee unterordnen und dadurch zum Syſteme geſtalten; andrerſeits mußte ſie jene Idee ſelbſt aus ihrer Abhängigkeit von dem poſitiven Dogma herauslöſen, um ſie in freier Forſchung ſich zu eigen zu machen.

Beides geſchah, namentlich durch Descartes und ſeine Schule. Die Autorität der Kirche und überhaupt jeder poſitiven Satzung ward verworfen und die Autonomie des Denkens proclamirt. Zugleich gewann die, früher ſo dürftige Metaphyſik durch die Aufnahme phyſikaliſcher, phyſiologiſcher, pſychologiſcher Erfahrungen eine bedeutende Erweiterung. Am Wenigſten gelang noch die philoſophiſchſyſtematiſche Geſtaltung der praktiſchen Wiſſenſchaften, der Moral,

des Rechts, der Politik und Geschichte, theils, weil hier die Erfahrungen mangelhafter waren, als auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, theils, weil die Freiheit des Forschens hier größeren Beschränkungen unterlag.

Je mehr man nun aber zur Anerkennung der Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit der einzelnen Dinge in der Welt gelangte, mit andern Worten, je mehr sich die erfahrungsmäßige Kenntniß des Einzelnen entwickelte, desto größer ward die Kluft zwischen dieser erfahrungsmäßig gegebnen Mannigfaltigkeit und jener Einheit, die man denkend, im Begriffe, als deren gemeinsames und oberstes Prinzip festzuhalten suchte. Das Gefühl dieses Abstandes und der Unzureichendheit der allgemeinen Begriffe zur Erklärung des Einzelnen veranlaßte, namentlich in England und Frankreich, eine Lossagung der Erfahrungswissenschaften von der Philosophie und eine Reaction innerhalb dieser Letztern selbst gegen das ihr zu Grunde liegende Prinzip eines absoluten Wissens.

So fand Kant die Philosophie. Er sah die Nothwendigkeit ein, den Gedanken an ein absolutes Wissen durch bloße Begriffe, ohne Beihülfe der Erfahrung, aufzugeben, auf die Erkenntniß eines schlechthin außerhalb der Erfahrung stehenden Prinzips und auf die Ableitung der erfahrungsmäßigen Mannigfaltigkeit aus diesem Einen und Einfachen zu verzichten und sich, auf theoretischem Gebiete, mit der Einordnung der Erscheinungen unter gewisse Formen der Auffassung und mit der Voraussetzung einer höhern, allgemeinern Einheit, doch ohne wirkliche Erkenntniß derselben, zu begnügen.

Um so strenger hielt Kant auf dem praktischen Gebiete an der Idee des Absoluten fest. Die Form, unter welcher diese Idee hier auftrat, war die des unbedingt gebietenden Sittengesetzes oder der unbedingten Freiheit des Menschen. Dieser sollte Alles untergeordnet, nach ihr sollten alle Ver-

hältniſſe des Lebens — der Einzelnen wie der Geſellſchaft — bemeſſen werden.

Einfach genug war dieſes Prinzip allerdings, nur zu einfach, denn es ließ ſich von ihm aus auf keine Weiſe zu einem wirklichen Thun gelangen, alſo auch nicht zu einer Erklärung oder Beurtheilung der vorhandnen ſittlichen, politiſchen, ſocialen Verhältniſſe. Daher wurden Zugeſtändniſſe aller Art und Umgeſtaltungen des Prinzips ſelbſt nöthig, um der Erfahrung, dem Leben zu genügen. Gegenüber der abſoluten Verwerfung jedes äußeren, ſinnlichen Zweckes, wurde dennoch die Sinnlichkeit wieder anerkannt, und zwar in ihrer ſchlechteſten Geſtalt, als bloßer Trieb nach Wohlergehen, nach Genuß; die Tugend, welche vorher als vollkommne Abkehr von dem Aeußerlichen, als Einkehr in ſich ſelbſt, als ſich ſelbſt genügend dargeſtellt worden war, ſollte nun doch wieder verbunden ſein mit der Glückſeligkeit, und erſt in dieſer Verbindung ſollte das höchſte Gut, die Beſtimmung des Menſchen und der göttliche Weltplan beſtehen.

Doch, damit nicht genug! Das oberſte Prinzip alles Handelns mußte nothwendig auch Prinzip der Vergeſellſchaftung der Menſchen, der rechtlichen und ſtaatlichen Verhältniſſe ſein. Die innere Freiheit verwandelte ſich daher in eine äußere, in die vollkommenſte Unbeſchränkheit des äußern, alſo auf das Sinnliche gerichteten Thuns des Menſchen.

War nun jene innere Freiheit zu beſchränkt in ihren Aeußerungen, um überhaupt etwas Poſitives hervorzubringen, um nur irgend einen beſtimmten Kreis des Wirkens auszufüllen (da ſie, ſtreng genommen, gar nicht handeln durfte), ſo war dieſe äußere Freiheit zu ungemeſſen, als daß mit ihr die Ordnung des Lebens hätte beſtehen können. Neben der abſoluten äußern Freiheit eines Individuums fand die eines zweiten nicht Raum. Sie mußte alſo wieder beſchränkt

werden, und zwar so, daß die Freiheit des Einen mit der des Andern bestehen könne.

Dadurch sollte zugleich das Entstehen des Staats aus einem Vernunftgesetz erklärt werden, nämlich aus der Nothwendigkeit einer äußern Macht zur Verwirklichung der Rechtsidee, d. h. der Beschränkung der äußern Freiheit jedes Einzelnen zu Gunsten der Freiheit aller Uebrigen.

Allein wo ist das rechte Maß dieser Beschränkung? Wenn die Freiheit nur darin besteht, daß der Mensch schlechthin seinem Willen gehorcht und ihm Alles unterwirft, so ist eine Vereinigung mehrerer Willen entweder gar nicht, oder, wenn sie zwangsweise hergestellt wird, nur auf der Basis einer vollkommnen Gleichheit der Rechtssphären, also auch des Besitzthums, möglich, und der Staat hat lediglich die Aufgabe, diese Gleichheit, so oft sie gestört wird, wiederherzustellen.

Dadurch kommen wir aber nicht vorwärts; diese Idee des Rechts und Staats enthält kein Motiv des Kulturfortschritts; noch weniger ein Motiv der Befreundung verschiedener Nationen.

So sah sich denn Kant genöthigt, abermals ein neues Element in sein ursprüngliches Prinzip aufzunehmen. Die Völker *sollen* ihre Freiheit gegenseitig achten, gleich den Individuen; sie *sollen* Frieden halten; daß sie es aber wirklich thun, daß ein völkerverbindender Verkehr zu Stande kommt, Das bewirkt die Natureinrichtung, wonach der Mensch genöthigt ist, sich zur gemeinsamen Erreichung des Zwecks seines Lebens, welcher ihm Ausbildung aller seiner Kräfte, Kulturfortschritt gebeut, mit andern Menschen zu verbinden, wonach also auch Völker, die durch Sprache und Nationalität getrennt sind, doch durch den Verkehr sich einander nähern.

So hat ſich denn allgemach bei Kant die Freiheit — das Prinzip ſeiner praktiſchen Lebensanſchauung — aus einer rein innerlichen, idealen, in eine äußere, materielle, und wieder aus einer vereinzelten, ausſchließenden, unproductiven in eine geſellige und productive verwandelt. Die Beſtimmung des menſchlichen Lebens iſt hiernach nicht mehr das ſpiritualiſtiſche Sichabkehren von der materiellen Außenwelt, ſondern der Verkehr mit ihr und mit der Geſellſchaft; das Thun des Menſchen iſt nicht mehr bedingt durch ein abſtractes Vernunftgebot, ſondern durch das Geſetz natürlicher Entwicklung, welches ihn mit andern Menſchen verknüpft und die ganze Menſchheit auf der Bahn eines gemeinſamen Kulturfortſchritts vorwärts treibt.

Oder iſt dies doch nicht der wahre Zweck des menſchlichen Lebens? Iſt dieſer ganze Fortſchritt nur ein Aeußerliches, Unweſentliches? Geht die wahre Ausbildung des Menſchen im Innern ihren Gang fort, gänzlich abgekehrt von jenen äußern Zwecken, und findet ſie ihr Ziel erſt in einer jenſeitigen, überſinnlichen Welt? Hier fehlt die letzte Entſcheidung Kants zwiſchen den Ausſprüchen ſeiner „Kritik der praktiſchen Vernunft," welche das Letztere annehmen läßt, und ſeinen andern Schriften, welche die Beſtimmung des Menſchen in dem Kulturfortſchritt der Menſchheit zu ſuchen ſcheinen. Der Widerſpruch zwiſchen Kant, dem Philoſophen, der nothwendig ein Abſolutes, ein Höchſtes und Letztes haben mußte, und Kant, dem unbefangnen Beobachter der menſchlichen Natur, der in dem Menſchen den Trieb der Entwicklung, der Vergeſellſchaftung, der Civiliſation entdeckte und anerkannte, dieſer Widerſpruch iſt ungelöſt geblieben, und Kant war zu ehrlich, um ihn auch nur, wie dies ſeine Nachfolger gethan haben, zu beſchönigen oder zu verſtecken.

Durch den Kantſchen Kriticismus war alſo eigentlich die bisher von der deutſchen Philoſophie verfolgte Richtung aufgegeben, die Richtung nämlich auf ein einziges oberſtes Prinzip der geſammten Weltanſchauung und, was daraus folgte, auf eine ſyſtematiſche Ableitung aller Erkenntniſſe oder Begriffe aus dieſem Einen. Die Idee Gottes, in welcher die bisherige Philoſophie jenes abſolute Prinzip aller Dinge gefunden hatte, ward bei Kant zum bloßen Ideal, welches zwar wohl gedacht, zu welchem auch in gewiſſen Fällen die letzte Zuflucht genommen werden durfte, aus welchem aber Nichts abzuleiten war, was nicht auch ſchon aus den Geſetzen der Erfahrung und des Bewußtſeins ſich ergab.

Ueberhaupt trat das Prinzip des Erkennens a priori oder das conſtructive Prinzip — das eigentliche Lebensprinzip der, nach abſolutem Wiſſen ſtrebenden Philoſophie — bei Kant überall zurück vor dem kritiſchen, d. h. der Anerkennung der Bedingtheit unſres Wiſſens durch die Erfahrung. Der Verſuch einer Conſtruction der Materie, in der „Metaphyſik der Natur," ſo wie der weitergreifende einer Auffaſſung des Alls der Dinge nach der Idee der organiſchen Entwicklung, in der „Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft," blieben vereinzelt und gaben ſich ſelbſt nur als Verſuche, nicht als Conſequenzen eines allgemeineren Prinzips.

Daß in der praktiſchen Philoſophie Kants das kritiſche Prinzip vor dem conſtructiven überwog, daß der Verſuch, das ganze Thun des Menſchen und die geſammten Zuſtände der menſchlichen Geſellſchaft aus der Idee der innern Freiheit zu erklären, ebenfalls nur Verſuch blieb und der Erfahrung, der Beobachtung des natürlichen Entwicklungsganges der Menſchheit faſt überall den Platz räumen mußte, iſt oben bereits des Weiteren auseinandergeſetzt worden.

Durch dieſe Unentſchiedenheit ſeiner Tendenz, die überall

ein Abſolutes im Hintergrunde zeigte und doch nirgends dazu kam, es wirklich zu erfaſſen, kündigte ſich das Syſtem Kants ſogleich als ein bloßes Uebergangsſyſtem an. Dieſer Uebergang konnte nun nach zwei Seiten hin ſtattfinden. Ging man dem kritiſchen Grundgedanken Kants nach, daß es keine Erkenntniß über die Erfahrung hinaus gebe, alſo auch keine Ableitung des gegebnen Mannigfaltigen aus einem einzigen, ſchlechthin einfachen Prinzipe, ſondern lediglich eine Verknüpfung, Vergleichung und gegenſeitige Beſtimmung deſſelben unter ſich, ſo mußte man auf ein gänzliches Aufgeben des bisherigen Zwecks der Philoſophie, der Idee eines abſoluten oder conſtructiven Wiſſens, kommen, alſo dahin, wohin die Engländer und Franzoſen, unter dem Einfluſſe eines conſequenten Skepticismus, bereits gekommen waren. Das Gebiet der theoretiſchen Forſchung, die Natur, wäre dann ausſchließlich der Erfahrung anheimgefallen, d. h. der allſeitigen, durch fortgeſetzte Beobachtungen, Experimente und daraus gebildete allgemeine Prinzipien vorwärtsſchreitenden Forſchung, welche auch wirklich in England ausſchließlich den Namen der Philoſophie in Beſitz genommen hat. Für die dadurch dem menſchlichen Geiſte entzogene Befriedigung abſoluten Wiſſens konnte man ihn entſchädigen durch Hinweiſung auf ein unendliches praktiſches Streben, auf eine ſchrankenloſe Erweiterung ſeiner Beziehungen zur Außenwelt und zur Geſellſchaft.

Allein der nachhaltigen Wirkung dieſes kritiſchen Grundgedankens ſtand die übrige Haltung der Kantſchen Philoſophie und die ganze Richtung des deutſchen Geiſtes, in welcher dieſelbe wurzelte, entſchieden entgegen. Abgeſehen von dem metaphyſiſchen Elemente, welches in den Kategorien Kants (z. B. dem Begriff der Subſtanz) zurückgeblieben war, gewährte auch die von ihm beibehaltene Idee der Dinge an ſich

der auf ein Absolutes ausgehenden Richtung des Denkens einen breiten und willkommnen Rückhalt. Desgleichen mußte die Idee der Vernunft oder Freiheit, welche Kant an die Spitze seiner praktischen Philosophie stellte, so stark sie auch mit kritischen Elementen versetzt und den Gesetzen natürlicher Entwicklung angepaßt war, dennoch, ihrem Grundprinzip nach, nothwendig wieder in eine ideale, transscendente Richtung umschlagen.

Und so geschah es in der That. Schon Fichte stellte die Idee des Absoluten, als oberster Einheit alles Erkennens und Handelns, wieder her. Zwar ward dies Absolute, welches Fichte ins Ich verlegte, von der Bewegung des Lebens erfaßt und aus einem Prinzip absoluter Einfachheit und Abgeschlossenheit in ein Prinzip stetigen Fortschritts, aus einem metaphysischen in ein rein praktisches Prinzip verwandelt; allein ebensobald schlug es wieder nach der entgegengesetzten Seite um und riß das Ich mit sich empor, aus seiner natürlichen Stellung immitten der materiellen Außenwelt zu dem mystischen Anschaun eines höheren, rein übersinnlichen Seins. Wir erinnern uns, daß Fichte die Idee des Ich gleich anfangs unter einem doppelten Gesichtspunkte auffaßte, einmal als einfache Einheit, sodann als unendliches Streben. Die Vermischung beider Richtungen ergab eine Art von Construction, indem das Ich über sich selbst hinausstrebte, sich ein Nichtich entgegensetzte, aber auch von diesem Nichtich in sich zurückkehrte. Allein eine wirkliche Erkenntniß der Außendinge vom Ich aus ward dadurch weder erreicht, noch selbst angestrebt, sondern lediglich die Anerkennung der Herrschaft des Ich über die Außendinge und der Unselbstständigkeit dieser Letztern. Die Tendenz der Fichteschen Philosophie war also nicht blos, wie die der Kantschen, eine überwiegend, sondern eine ausschließend praktische, lediglich auf das Verhalten und die Be-

ſtimmung des Menſchen, nicht auf die Erkenntniß der Natur gerichtete.

In der Durchführung dieſer Tendenz ging nun Fichte nach beiden Seiten hin ungleich weiter, als Kant. Die Richtung nach vorwärts, auf den politiſchen und Kulturfortſchritt, welche Kant erſt hinterher, durch einen richtigen Inſtinct geleitet, ſeiner urſprünglich rein idealiſtiſchen Lebensanſicht einverleibt hatte, fand ſich bei Fichte gleich von vornherein anerkannt und prinzipmäßig durchgeführt. Nur in der Beengung und Gängelung dieſes Fortſchritts durch adminiſtrative Bevormundung und Centraliſation verrieth ſich die unaustilgbare Neigung des Philoſophen zum Abſoluten, Abgeſchloſſenen, von einem Punkte aus zu Leitenden, die Scheu vor den Folgen einer vollkommen freigegebnen Kulturbewegung.

Umgekehrt aber blieb auch Fichte, als er ſich einmal wieder von dieſer wahrhaft praktiſchen Richtung ab- und zu der entgegengeſetzten gewandt hatte, nicht, wie Kant, bei der bloßen Erhebung des Ich zu einer rein idealen Freiheit ſtehen, ſondern löſte das Ich ſelbſt auf in der Idee eines höheren Prinzips, des göttlichen Wiſſens, in dem es ſich gleichſam verlieren oder aufgeben ſollte. Zwar ſuchte er von hier aus abermals einen Uebergang in die Welt des Endlichen zu gewinnen, indem er lehrte, das einfache Weſen Gottes reflectire ſich in der Welt, und der Menſch habe die Beſtimmung, dieſe Offenbarung des Ueberſinnlichen im Sinnlichen in der Wiſſenſchaft, der Kunſt, dem Staatsleben zu erkennen und vollbringen zu helfen. Allein dieſe Auffaſſung des Sinnlichen, als eines bloßen Abglanzes oder einer Fülle des Ueberſinnlichen, war weit verſchieden von jener frühern praktiſchen Richtung Fichtes, welche der Kulturentwicklung, d. h. der Aneignung und Beherrſchung der materiellen Außenwelt durch den Menſchen einen ſelbſtſtändigen Werth beilegte.

Hatte Fichte die absolute Einheit und Selbstbefriedigung des Denkens darin gesucht, daß das Ich alles außer ihm Befindliche, die ganze Welt der Dinge von sich abstoßen, gleichsam als nicht daseiend oder doch erst auf seinen Wink hervortretend betrachten sollte, so versuchte, andrerseits, Schelling, das Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein zu erweitern, das Ich mit den Objecten zu identificiren und Beide als bloße Momente oder Stufen eines höhern, wahrhaft Absoluten darzustellen. Schelling wollte die Hypothese Kants von einem intuitiven Verstande zur Wahrheit machen und die ganze Welt der Dinge gleichsam von innen heraus, in ihrem Werden, ihrer Entwicklung aus dem Einfachsten zu immer höheren Formen erfassen.

Unstreitig ist dies die consequenteste, ja die einzig consequente Methode der Philosophie, insofern nämlich Philosophie eine Wissenschaft bedeutet, welche alle Dinge aus einem obersten Prinzipe ableiten will. Dies Prinzip kann unmöglich ein außerhalb der Dinge stehendes sein, welches dieselben nur durch einen ihm äußerlichen, freien Act schafft und auf ebenso äußerliche Weise in deren Gang eingreift, sondern es muß in den Dingen selbst leben und weben; es muß in sich eine Nothwendigkeit der Entwicklung haben, denn eine solche Entwicklung, eine Mannigfaltigkeit von Daseinsformen ist thatsächlich gegeben und muß also auch in dem Absoluten selbst ihren Grund und ihre Erklärung finden.

Nach der gewöhnlichen Ansicht, welche die Dinge schlechthin als durch einen freien Act eines außerweltlichen Wesens geschaffen betrachtet, besteht unter den Dingen kein organischer Zusammenhang, sondern jedes bezieht sich nur direct auf den Schöpfer; die Beziehung selbst ist aber durch Nichts vermittelt oder erklärt. Die constructive Methode wollte eine solche Erklärung und einen solchen Zusammenhang herstellen

durch eine stufenweise Entwicklung der Dinge, wo dann also jede Stufe aus einer vorhergehenden hervorgeht und die schaffende Urkraft sich nicht in einem Wesen concentrirt, sondern gleichsam auf die ganze Stufe der Wesen vertheilt.

Dieser Versuch einer Construction der Welt nach der Idee stufenweiser Entwicklung aus dem Einfachsten heraus ward jedoch von Schelling nur auf einem Gebiete der Erscheinungen, dem der Natur, durchgeführt, während er die Erscheinungen der moralischen Welt nicht nach demselben Gesetze stetiger Entwicklung, sondern nach der mystischen Idee einer Rückkehr des Endlichen in das Unendliche, also einer Umkehrung des ganzen Processes, auffaßte. Dadurch wurde der ganze Standpunkt der Betrachtung wieder verrückt, denn es war nun ausgesprochen, daß das Absolute nicht blos jener Proceß des Werdens oder der Entwicklung sei, als welcher es sich in der Natur darstellt, sondern Etwas außer und über demselben, ein selbstständiges Wesen, von welchem jener Proceß aus- und in welches er zurückgeht. Daraus entstanden nun die vielerlei Versuche, welche Schelling machte, um zu erklären, wie das selbstständige Sein des Absoluten sich verhalte zu der Welt des endlichen Werdens, die, einestheils, aus ihm abgeleitet werden soll, und die doch, andrerseits, sein eigentliches Wesen, als ein unwandelbares, nicht berühren darf. In Bezug auf diese Versuche, zu denen auch, als der neuste, die sogenannte positive Philosophie Schellings gehört, verweisen wir auf die einzelnen Ausführungen an den betreffenden Stellen.

Ungleich consequenter, als bei Schelling, trat der Gedanke einer Construction der gesammten Welt aus einem einzigen Prinzipe bei Hegel auf. Bei ihm ging die Entwicklung nicht blos durch die Natur, sondern ebenso auch durch das Reich des Geistigen fort; als die höchste Form und der

Endzweck, worauf dieſelbe hier ſich richtete, erſchien die Ausbildung des politiſchen Lebens und die Geſchichte, als Verwirklichung der Freiheit. Freilich endete auch dieſe Philoſophie in einen ungelöſten Widerſpruch, denn, als ein in ſich abgeſchloſſenes Syſtem des Wiſſens, mußte ſie doch zuletzt die Bewegung des Geiſtes in irgend einem Punkte fixiren, mußte einen Abſchluß derſelben herbeiführen, und ſo erſchien immer wieder am Ende des Proceſſes ein abſolut Beharrliches und Vollendetes, eine abſolute Perſönlichkeit, als über dem Proceſſe ſtehend und von ihm nicht berührt. Während die Menſchheit auf dem Gebiete politiſcher und geſchichtlicher Entwicklung ins Unendliche fortſchreitet, ſoll ſich doch gleichzeitig der Einzelne über dieſen Proceß erheben und in der Erfaſſung eines Abſoluten, in der Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft, auf einmal die volle Befriedigung und den Abſchluß ſeines Strebens finden. Hier, wie geſagt, blieb ein ungelöſter Widerſpruch, der die Schule ſelbſt ſpaltete.

Ein ungleich beſcheidneres Ziel, als die ebengenannten Philoſophen, ſetzte ſich Herbart. Er nahm die Mannigfaltigkeit der Weſen als gegeben an, wies die Forderung einer Erklärung ihres Entſtehens ab durch den Glauben an eine höhere, unbegreifliche Kraft, und beſchränkte daher die metaphyſiſche Erkenntniß auf die Conſtruction der wechſelnden Zuſtände und Verhältniſſe der Weſen aus ihrem, als unwandelbar und einfach vorausgeſetzten Sein. Wenn dieſe Methode an Conſequenz und Kühnheit hinter jener abſolut conſtructiven zurückblieb, ſo ſtand ſie dagegen der erfahrungsmäßigen Betrachtung der Dinge ungleich näher. Im Praktiſchen nahm Herbart ebenfalls eine vermittelnde Stellung ein zwiſchen der rein idealiſtiſchen und der praktiſchen Richtung; er erkannte den Werth des Kulturfortſchritts, der politiſchen und ſocialen Entwicklung der Menſchheit an, doch nur unter der regelnden

und ſchirmenden Obhut einer, unabhängig von dieſen äußerlichen Verhältniſſen im Innern des Menſchen ſelbſt ſich bildenden Geſinnung und Einſicht.

Dies ſind, in einem kurzen Ueberblick, die Reſultate der Anſtrengungen, welche unſre Philoſophie ſeit Kant gemacht hat, um einen Abſchluß und eine Befriedigung des menſchlichen Denkens — ſei's im Wiſſen, ſei's im Handeln — herzuſtellen, oder, wie es die Philoſophen nennen, um ein Abſolutes zu finden. Wir ſehen, wie wenig ihnen dies gelungen iſt; wie einige dieſer Philoſophen ſelbſt die Unmöglichkeit einer abſoluten Erkenntniß, einer Erkenntniß a priori, eingeſehen und deshalb dieſe Idee entweder geradezu aufgegeben oder doch weſentlich beſchränkt haben; wie andere zwar eine Durchführung derſelben verſucht haben, wie ſie aber dabei in die mannigfachſten Widerſprüche verfallen ſind, Widerſprüche, die ſich ſämmtlich auf den einen zurückführen laſſen, daß nämlich dieſes ſogenannte abſolute Wiſſen die Welt der Erſcheinungen, der phyſiſchen wie der moraliſchen, als abgeſchloſſen betrachtet und betrachten muß, um ſie mit ſeinem Syſtem umſpannen zu können, während doch das Leben, die Erfahrung unwiderleglich das Gegentheil beweiſt und daher auch die Philoſophie fortwährend zur Verleugnung ihres eignen Prinzips, zu Abweichungen und Zugeſtändniſſen aller Art nöthigt. Namentlich auf praktiſchem Gebiete ſahen wir die Philoſophie in vielfachem Conflict mit den Anforderungen und Thatſachen des Lebens, bald dieſen Anforderungen trotzig ſich entgegenſtemmend, bald ihnen nachgebend und ihr Prinzip ihnen zum Opfer bringend.

Um jedoch die Stellung, welche unſre neuſte Philoſophie zum Leben, zu den wiſſenſchaftlichen und praktiſchen Intereſſen und Bedürfniſſen der Gegenwart eingenommen hat, vollſtändig zu begreifen und ſomit die Aufgabe zu löſen, die wir

uns beim Beginn dieſes Werks ſtellten, wollen wir jetzt noch deren Leiſtungen nach den verſchiedenen Gebieten der Wiſſenſchaft und des Lebens, auf denen ſie ſich bewegen, prüfend durchgehen.

Betrachten wir zunächſt die Wirkungen unſrer Philoſophie auf den verſchiednen Gebieten der Naturwiſſenſchaft, ſo finden wir dieſelbe bemüht, durch ihre ſogenannten Erkenntniſſe a priori die Erfahrung entweder gänzlich überflüſſig zu machen oder doch zu ergänzen und zu leiten, alſo, mit einem Worte, an die Stelle der gebräuchlichen empiriſchen Methode eine andere, die ſpeculative oder conſtructive zu ſetzen. Um über den Werth oder Unwerth dieſer neuen Methode, im Verhältniß zu der alten, urtheilen zu können, möge Das, was wir über den Gegenſatz beider Verfahrungsweiſen bereits früher (namentlich in der Kritik der Schellingſchen und Herbartſchen Naturphiloſophie) ausführlicher geſagt haben, hier überſichtlich wiederholt werden.

Die empiriſche Methode beruht auf der Anſicht, daß jedem Naturweſen ein eigenthümliches Prinzip inwohne, welches nur annäherungsweiſe durch Beobachtung und Vergleichung mit andern Weſen, alſo auf empiriſchem Wege, erkannt werden könne; daß die aus dieſen Beobachtungen abſtrahirten Geſetze niemals für ſich allein hinreichend ſeien, um daraus neue Eigenſchaften oder Verhältniſſe der Dinge ohne die Beihülfe der Erfahrung zu erkennen; daß folglich auch ein abgeſchloßnes Syſtem der Naturerkenntniß oder eine Conſtruction, d. h. eine Vorausbeſtimmung des Naturlaufs vor der Erfahrung, ja wohl gar über alle Erfahrung hinaus, durchaus unmöglich ſei. Die wahre empiriſche Methode verkennt keineswegs den ſtetigen Zuſammenhang aller Naturweſen unter einander, im Gegentheil, ſie ſucht dieſen Zuſammenhang immer mehr zu vervollſtändigen durch Zurückführung

des anſcheinend Ungleichartigen auf Gleichartiges, durch Auffindung neuer Mittelglieder zwiſchen dem anſcheinend Getrennten, durch Aufhebung der ſchroffen Unterſchiede, welche eine unvollkommnere Erfahrung zwiſchen den Dingen aufgeſtellt hat. Wenn ſie daher aus der Summe der gemachten Beobachtungen allgemeine Reſultate abſtrahirt, dieſe als Naturgeſetze oder Naturprinzipien aufſtellt und ſich ihrer als Grundlage zu weiteren Erkenntniſſen bedient, ſo thut ſie dies jederzeit mit dem Vorbehalt, dieſe allgemeinen Erkenntniſſe ſelbſt wieder umzugeſtalten, ſobald neue Beobachtungen deren Unzureichendheit erwieſen haben. Sie maßt ſich daher auch nie an, eine vollſtändige Erkenntniß von der Natur zu beſitzen, ſondern erkennt in jedem Augenblicke die Unvollſtändigkeit ihrer Beobachtungen und Begriffe und die Nothwendigkeit einer fortſchreitenden Erweiterung ihres Wiſſens durch fortgeſetzte Forſchungen bereitwillig an.

Ganz im Gegenſatz hierzu, behauptet die conſtructive Methode, aus gewiſſen Grundbegriffen oder aus einem einzigen oberſten Grundbegriffe die ganze Mannigfaltigkeit der Naturerſcheinungen, ihren Zuſammenhang, die Geſetze ihres Entſtehens, Beſtehens und Vergehens ableiten und erklären zu können. Dieſes Beginnen, welches ſich zu verſchiedenen Zeiten unter verſchiedenen Formen wiederholt hat, tritt auch in unſren neuſten philoſophiſchen Syſtemen (mit einziger Ausnahme des Fichteſchen), bald mit größerer, bald mit geringerer Conſequenz, bald beſcheidner, bald anmaßender auf. Kant verſuchte, aus dem Begriffe zweier Grundkräfte, Herbart aus dem Begriffe gewiſſer einfacher Subſtanzen die Exiſtenz der Materie zu erklären und die allgemeinen Geſetze der Bewegung und Geſtaltung in der Natur abzuleiten; Schelling und Hegel, damit nicht zufrieden, betrachteten die ganze Natur als einen Proceß der Selbſtentwicklung eines einzigen

Prinzips und glaubten sich daher berechtigt, aus dem Begriffe dieses urschöpferischen Prinzips, den sie im reinen Denken oder in der intellectuellen Anschauung zu besitzen vorgaben, die ganze Welt der Erscheinungen herauszuspinnen.

Allen diesen Systemen, namentlich jedoch den beiden letztgenannten (die man als die consequentesten Versuche einer Naturphilosophie betrachten darf, da die von Kant und Herbart sich noch vielfach auf die Erfahrung beziehen und überhaupt nur in beschränktem Maße von der Construction a priori Gebrauch machen) liegt offenbar eine falsche Ansicht von dem Begriff der Entwicklung zu Grunde. Allerdings ist die Natur eine Stufenfolge von Entwicklungen und es muß sich daher jede Daseinsform auf eine andre, einfachere zurückführen, es muß sich ein verwandtschaftliches Verhältniß, eine größere oder geringere Gleichartigkeit der Grundbestandtheile bei allen, auch den scheinbar ungleichartigsten Wesen auffinden lassen, denn sonst wäre überhaupt eine Erkenntniß der Dinge unmöglich, da diese nur unter der Voraussetzung einer Gleichartigkeit des erkennenden Subjects mit den zu erkennenden Objecten (folglich auch dieser untereinander) denkbar und begreiflich ist. Allein ebensogewiß, wie diese Gleichartigkeit der Grundbestandtheile, ist auch die Verschiedenheit der Bildungsprinzipien der einzelnen Dinge, denn ohne diese würden wir weder die Dinge unter sich, noch uns von den Dingen unterscheiden können. Die Entwicklung nun, vermöge welcher die allgemeinen Elemente von diesen eigenthümlichen Bildungsprinzipien geformt und in bestimmte Gestaltungen gebracht werden, ist ein Act, den wir zwar an uns selbst unmittelbar erfahren (nämlich als den unendlichen Trieb der Thätigkeit), den wir aber an allen übrigen Wesen nur mittelbar und annäherungsweise, durch seine Wirkungen auf andre

Bildungsformen und, in letzter Instanz, auf die unsrem eignen Wesen inwohnenden Elemente, zu erkennen vermögen.

Die Tendenz der empirischen Methode geht nun dahin, diese mittelbare Erkenntniß von dem eigenthümlichen Wesen der Dinge so weit als möglich und immer weiter auszudehnen, und zwar dadurch, daß sie jedes Ding in immer mehr Beziehungen zu andern Dingen bringt, also immer neue Wirkungen desselben kennen lernt und dadurch der Substanz immer näher rückt, wobei der Zwischenraum zwischen der erkennenden oder reproductiven Thätigkeit des Subjects und der productiven des Objects zwar fort und fort kleiner wird, aber doch niemals ganz verschwindet. Auf dieser richtigen Einsicht in die Natur des menschlichen Erkennens beruht die unendliche Erweiterungs- und Vervollkommnungsfähigkeit der empirischen Methode, von welcher wir oben sprachen. Die Naturphilosophie dagegen verwechselt den praktischen Trieb des Menschen (welcher uns unser eignes Selbst unmittelbar, durch Selbstentwicklung, zum Bewußtsein bringt) mit dem Act des Erkennens eines fremden Selbst und seiner Entwicklung, welcher nothwendig ein nur mittelbarer ist.

Hiermit glauben wir die Unvereinbarkeit der Naturphilosophie mit den Gesetzen unsres Bewußtseins und der Erfahrung hinlänglich nachgewiesen zu haben. Wenn die Anhänger der Naturphilosophie von ihr rühmen, daß erst durch sie den Naturwissenschaften ein höherer Aufschwung und ein regeres Streben nach allseitiger Durchdringung der Natur gegeben worden sei, so können wir diese Behauptung nur unter großen Einschränkungen gelten lassen. Daß es unter den Anhängern der Naturphilosophie einzelne tüchtige Forscher gegeben, welche durch einen genialen Blick und eine kühne Combinationsgabe zu manchen neuen Entdeckungen in den Naturwissenschaften den Grund gelegt, daß die Idee, welche der Naturphilosophie

zu Grunde lag, eine größere Einheit der Naturerkenntniſſe herbeizuführen, in gewiſſer Hinſicht auf den allgemeinen Gang der Naturforſchung günſtig zurückgewirkt habe, wollen wir nicht ganz in Abrede ſtellen; allein der eigentliche Anſtoß zu dem mächtigen Aufſchwunge, den die Naturwiſſenſchaften in der neueſten Zeit genommen haben, iſt keineswegs von der Naturphiloſophie, ſondern von den vereinten Beſtrebungen einer Anzahl tüchtiger Empiriker und nächſtdem von der geſteigerten Entwicklung der materiellen Intereſſen, der praktiſchen Künſte und Gewerbe ausgegangen. Könnten wir darüber noch zweifelhaft ſein, ſo würde ein Blick auf die Länder, in welchen die Naturwiſſenſchaften in der höchſten Blüthe ſtehen, auf England und Frankreich, uns überzeugen müſſen, daß nur die zuletzt genannten Factoren, die empiriſche Forſchung und die praktiſche Anwendung der dadurch gewonnenen Erkenntniſſe, nicht aber metaphyſiſche Speculationen einen raſchen und ſichern Fortſchritt der Naturwiſſenſchaften verbürgen; denn bekanntlich haben Engländer und Franzoſen von einer Naturphiloſophie in unſrem Sinne kaum eine Ahnung, und doch ſind uns von dorther die größten und geiſtvollſten Entdeckungen in allen Theilen der Naturwiſſenſchaften zugekommen, und Niemand wird leugnen wollen, daß dieſe Wiſſenſchaften in den genannten Ländern von einem höchſt intelligenten und univerſalen Standpunkte aus betrieben werden. Weit eher könnte man behaupten, daß die, zwar geiſtreiche und glänzende, aber ungründliche und einſeitige Behandlung der Naturwiſſenſchaften von Seiten der Naturphiloſophen, namentlich aus der Schellingſchen Schule, daß das künſtliche Spiel mit Formeln und Begriffen, mit Analogien und Parallelen, daß endlich die, durch das conſtructive Verfahren erzeugte Anmaßung, Alles von ſelbſt und ohne Beihülfe der Erfahrung zu wiſſen, dem Fortgange der Naturwiſſenſchaften

in Deutschland ebensosehr im Wege gestanden habe, als die nüchtern verständige, praktische Bearbeitung derselben in England und Frankreich ihnen förderlich gewesen ist. Doch, wir dürfen diese Frage über den Vorzug der empirischen oder der naturphilosophischen Methode gegenwärtig auch in Deutschland für factisch erledigt ansehen, und zwar unbedingt zu Gunsten der ersteren, und können daher einer weitern Erörterung derselben uns entheben.

Was wir von den Naturwissenschaften in ihrer Stellung zur Philosophie gesagt haben, Das gilt zum Theil auch von den historischen Wissenschaften, insofern nämlich diese ebenfalls die Erforschung von empirisch gegebenen Thatsachen, von natürlichen Ursachen und Wirkungen zu ihrem Gegenstande haben.

Insofern würden also die Einwendungen, welche wir gegen eine Construction der Natur aus Begriffen erhoben haben, auch auf die Versuche einer Construction der Geschichte Anwendung leiden, wie solche von den meisten unsrer neuern Philosophen in einer oder der andern Weise gemacht worden sind. Wenn also z. B. Hegel (welcher diese Art der Construction am Weitesten getrieben hat) den verschiedenen Völkern verschiedene Missionen oder Rollen zutheilt, so daß also ein jedes Volk sammt allen seinen Zuständen und Thaten als eine nothwendige, a priori zu bestimmende Stufe der Weltgeschichte erscheint; oder wenn er, in der Geschichte der Philosophie, die verschiedenen Systeme mit logischer Nothwendigkeit auf einander folgen läßt (somit jede Möglichkeit eines andern Entwicklungsganges der Geschichte ausschließend), so ist dies sicherlich weder wissenschaftlich zu rechtfertigen, noch für die Methode der Geschichtsbetrachtung ersprießlich.

Weil jedoch bei dieser Frage noch andre, praktische Momente einschlagen, wollen wir dieselbe hier nicht weiter ver-

folgen, sondern ihre genauere Erörterung einem spätern Abschnitte dieser Betrachtungen vorbehalten.

Wir gehen daher jetzt über auf das praktische Gebiet und untersuchen, welches die Stellung der Philosophie zum Leben, zu den sittlichen, politischen und socialen Bedürfnissen der Menschen und insbesondre unsrer Zeit sei.

Wir betrachten hier zunächst die Philosophie in der Stellung, welche sie sich zu dem Menschen als einzelnem giebt, also auf dem Gebiete der Moral.

Fast alle unsre Moralsysteme gehen darauf aus, die sinnliche Natur des Menschen durch irgend ein übersinnliches, ideales Motiv oder Gesetz des Handelns zu unterdrücken und darniederzuhalten, weil sie diese sinnliche Natur für etwas an sich Gesetzloses, nur zu Ausschweifungen Geneigtes, wo nicht gar als ein absolut Böses und Unheiliges ansehen. Daher setzte ihr Kant die transscendentale Freiheit sammt dem Sittengesetz, Fichte das Gebot der absoluten Selbstbestimmung des Ich und später das Gebot einer Erhebung zu dem reinen göttlichen Sein, Schelling ebenfalls die Richtung auf das Uebersinnliche, Herbart endlich die sittlichen Ideen entgegen. Nur Hegel wollte von einer solchen idealen Moral Nichts wissen, sondern suchte die wahren Antriebe zum sittlichen, d. h. vernunft- und naturgemäßen Handeln des Menschen in einer richtigen Anordnung der Verhältnisse und Beziehungen, in denen derselbe lebt, von denen er fortwährend umschlossen und getragen wird, deren Product er gewissermaßen ist. Er bezeichnete daher diese Verhältnisse, z. B. das Familienleben, das Leben im Staat, die Theilnahme an einer Korporation u. s. w., als sittliche Mächte und das Sichhineinleben des Individuums in dieselben als die wahre Sittlichkeit.

Jene idealistischen Moraltheorien sind in mehrfacher Hinsicht unzureichend und in sich widersprechend.

Sie ſind widerſprechend, weil ſie den Menſchen in zwei Richtungen ſpalten, die einander völlig entgegengeſetzt und keiner Ausgleichung fähig ſind, und weil es völlig unbegreiflich bleibt, wie dieſe beiden Richtungen im Menſchen verbunden ſein können oder wie der Menſch aus der einen in die andere überzugehen vermöge. Die transſcendentale Freiheit des Menſchen, auf welche ſich Kant und Fichte berufen, drückt ſelbſt nur dieſen Widerſpruch aus, ſtatt ihn zu löſen; die Art, wie Schelling die Richtung des Menſchen auf das Böſe oder das Gute aus einem urſprünglichen Acte ſeiner Freiheit und einer daraus fließenden Prädetermination aller ſeiner Handlungen ableitet, ſchließt vollends alles begreifliche Denken aus, und ebenſowenig vermag Herbart anzugeben, auf welche Art die ſittlichen Ideen den Willen beſtimmen; vielmehr ſchneidet er dieſe Frage kurzweg ab und behauptet ſchlechthin: der Wille ſolle der Einſicht folgen! Wenn Kant die Einwirkung des rein idealen Sittengeſetzes auf die ſinnliche Natur des Menſchen durch ein den ſinnlichen Empfindungen wenigſtens in gewiſſer Hinſicht verwandtes Gefühl, das Gefühl der Achtung, vermitteln will (welches aus der Unterdrückung aller ſinnlichen Neigungen durch das Moralgebot entſpringe), ſo wird durch eine ſolche Erklärung der Widerſpruch nur hinausgeſchoben, nicht gelöſt, denn es fragt ſich eben, wie es dem Sittengeſetze möglich ſei, die ſinnliche Natur zu unterdrücken. Ebenſowenig frommt es, wenn Herbart pſychologiſch nachzuweiſen ſucht, wie durch Einordnung der einzelnen Vorſtellungen in Vorſtellungsmaſſen ſittliche Maximen entſtehen, durch welche alle Strebungen des Menſchen eine feſte Richtung nach den Ideen hin bekommen; denn entweder müſſen die ſittlichen Ideen ſelbſt als ein Product des pſychologiſchen Mechanismus, alſo der ſinnlichen Natur des Menſchen und ihrer Wechſelwirkung mit der Außenwelt, be-

trachtet werden, oder, sollen wir etwas **Ursprüngliches** in der Seele annehmen, was verursacht, daß die **einzelnen Vorstellungen** und Strebungen des Menschen gerade **diese und nicht** die entgegengesetzte Richtung nehmen, so sind **wir immer wieder** bei dem Problem angekommen, wie kann ein **Nichtsinnliches**, die Idee, auf ein Sinnliches, die einzelnen **Vorstellungen**, Begehrungen u. s. w. wirken?

Es ist aber auch jene idealistische Ansicht, **zweitens**, darum widersprechend, weil sie in sich durchaus **kein** zureichendes Kriterium für die Beurtheilung menschlicher **Handlungen** und Verhältnisse enthält und daher ein solches **erst** anderswoher entnehmen muß. Die einzig consequente **Durchführung** der idealistischen Ansicht wäre gänzliches **Nichtsthun**, weil jedes Thun innerhalb der Grenzen der sinnlichen Natur vor sich geht und auf sinnliche Zwecke gerichtet ist; ja selbst die sinnliche Existenz muß consequenterweise derselben anstößig sein. Schelling war (namentlich in der Schrift „Philosophie und Religion") von dem Gedanken einer solchen spiritualistisch ascetischen Entsinnlichung nicht allzu fern; die Uebrigen bewahrte ihr gesunder Sinn vor diesen schroffsten Consequenzen ihrer Ansicht, verwickelte sie aber dadurch in unauflösliche Widersprüche mit sich selbst. Fichte verlangte, der Mensch solle die Gebote seiner Vernunft in der Sinnenwelt zu erfüllen suchen, wenn gleich der äußere Erfolg seiner Handlungen — wegen der völligen Verschiedenheit der sinnlichen Bedingungen des Handelns und ihres übersinnlichen Motivs — dem Letztern unangemessen ausfalle. Er bedachte also nicht, daß schon die Richtung auf das Sinnliche hin, die Beschäftigung mit der materiellen Außenwelt, mit den Bedürfnissen und Interessen des Lebens eine Abweichung von der Idee eines rein idealen Willens enthalte oder daß es mindestens durchaus kein Kriterium gebe, um zu beurtheilen, welche Art von sinnlicher

Thätigkeit der Vernunft entspreche, welche nicht. Zwar weist Fichte an einer andern Stelle der Vernunft einen weiten Spielraum zur Verwirklichung ihrer Ideen an in der Wissenschaft, der Kunst, dem Staate; allein auch hier bleibt unerklärt, inwiefern diese Beschäftigungen der Vernunft entsprechen, da sie doch insgesammt eine Richtung auf das Materielle haben; es wird hier offenbar der sinnlichen Thätigkeit eine Berechtigung zuerkannt, die sich aus der Idee der Vernunft, als eines über das Sinnliche hinausgreifenden Vermögens, durchaus nicht ableiten läßt, die sich vielmehr der Hegelschen Ansicht nähert, nach welcher das Natürliche selbst in sich ein sittliches, vernünftiges Moment enthält.

Wieder in anderer Weise suchen Kant und Herbart der, an sich gänzlich inhaltsleeren Idee eines Handelns nach dem reinen Sittengesetze oder nach der reinen Einsicht einen bestimmten Inhalt zu geben. So stellt Kant die Ehrlichkeit im Verkehr als eine Folgerung aus seinem Sittengesetze dar, obgleich dieses Sittengesetz, seiner Grundidee nach, überhaupt von einem Verkehr der Menschen Nichts wissen dürfte, da aller Verkehr auf sinnlichen Motiven beruht, daher vor dem Sittengesetz der redlichste Erwerb ebenso verwerflich sein müßte, als der Diebstahl, weil Beide gegen dessen rein formalen, d. h. jeder Richtung auf einen äußern Zweck widerstreitenden Charakter verstoßen. Was also angeblich aus dem Sittengesetze gefolgert wird, Das ist vielmehr nur eine Anwendung der natürlichen Entwicklungsgesetze des Menschen.

Noch augenfälliger ist die Anlehnung der Kantschen Moral an diese natürlichen Entwicklungsgesetze in seinen Betrachtungen über die völkerrechtlichen Verhältnisse. Kant stellt den ewigen Frieden als ein Postulat der Vernunft dar, aber er sucht gleichzeitig nachzuweisen, wie die Verwirklichung dieses idealen Vernunftgesetzes durch den natürlichen Entwicklungs-

gang der Menschheit von selbst herbeigeführt werde. Wenn aber auf diesem Wege der sittliche Zweck von selbst erreicht wird, wozu bedarf es dann dazu eines besondern idealen Gebotes? Und wie ohnmächtig erweist sich ein solches Gebot, wenn es zu seiner Geltendmachung der Hülfe natürlicher, sinnlicher Mächte bedarf!

Nicht minder verrathen die praktischen Ideen Herbarts den Mangel eines selbstständigen Kriteriums für die sittliche Beurtheilung, indem sie sich bald (wie die Ideen des Wohlwollens und der Vollkommenheit) an bloße pathologische oder ästhetische Gefühle, bald (wie die Idee des Rechts) an die Autorität des Bestehenden, Traditionellen anlehnen, bald endlich die sittliche Bedeutung und den bildenden Einfluß der natürlichen Entwicklung des Menschen in Staat, Familie und Verkehr anerkennen.

Ein fernerer Mangel der idealistischen Moral ist der, daß sie den Menschen zu sehr als ein isolirtes Wesen auffaßt, daß sie sich nur an dessen Gesinnung wendet, nicht an die äußern Verhältnisse, unter deren Einflusse er steht. Von denjenigen Theorien, welche das idealistische Prinzip in seiner vollen Strenge festzuhalten suchen, kann hier natürlich gar nicht die Rede sein, da sie prinzipmäßig den Menschen von jedem solchen Einflusse äußerer Verhältnisse freizumachen streben müssen. Aber auch da, wo diese Ansicht in milderer Form und mit Berücksichtigung der natürlichen Verhältnisse des Menschen auftritt (wie dies in den meisten der genannten Systeme der Fall ist), bleibt ihr doch immer Das eigen, daß sie diesen Verhältnissen entweder gar keinen oder doch nur einen sehr beschränkten Einfluß auf den Willen zugestehen will, daß sie die sittliche Gesinnung nicht als Product der natürlichen Entwicklungsverhältnisse des Menschen, sondern als eine Macht ansieht, die nach unmittelbaren, innern Gesetzen wirke und

durch dieſe Geſetze den äußern Lebensgang des Individuums ſo wie die Geſtaltung der ſocialen Ordnung regle und überwache.

Kant, obgleich er von ſeiner anfänglichen Idee einer, ſchlechthin jeden äußern Einfluß ausſchließenden, transſcendentalen Freiheit weiterhin Viel nachließ (indem er z. B. den heilſamen Einfluß der Civiliſation anerkannte), ſchied doch fortwährend aufs Strengſte das Gebiet des Innerlichen, der, durch rein ideale Motive bedingten, moraliſchen Geſinnung, von dem Gebiete äußeren Fortſchritts, der Kulturentwicklung. Während er die Letztere als Ziel der Menſchheit anerkannte, wollte er ihr doch einen entſcheidenden Einfluß auf die Moralität der Einzelnen nicht zugeſtehen, weil er dieſe Letztere als eine durch Nichts vermittelte Wirkung eines ewig gleichen Moralgeſetzes anſah. Fichte ſprach zwar (in ſeinem Buch „über die Beſtimmung des Menſchen") die Anſicht aus, bei einer geordneten Rechtsverfaſſung und einem allgemeinen Kulturfortſchritt würde ſich das Böſe von ſelbſt verlieren, weil dann die Verſuchung dazu wegfiele; allein gleich darauf rief er wieder die innere Stimme der Vernunft gegen die Einflüſſe des äußern Lebens zu Hülfe. Herbart räumte den Beſchäftigungsweiſen, Intereſſen, Familien- und Dienſtverhältniſſen eine nicht geringe Wichtigkeit für die ſittliche Bildung des Menſchen ein, allein als den Kern dieſer Bildung, um welchen ſich jene äußern Verhältniſſe gleichſam nur wie eine ſchirmende und nährende Schale herumſchließen ſollten, betrachtete er doch immer ein rein Innerliches, Urſprüngliches, die Ideen.

Richtiger, als die genannten Philoſophen, faßte unſtreitig Hegel die Idee der Sittlichkeit auf, indem er behauptete, in der natürlichen Entwicklung des Menſchen ſelbſt und in den aus dieſen hervorgehenden Verhältniſſen, dem Fami-

lienleben, der Theilnahme des Einzelnen am Staat, der geregelten Arbeit, liege ein wirkſameres Motiv wahrer Sittlichkeit, als in den abſtracten Geboten einer idealiſtiſchen Moral oder der, zwar wohlmeinenden, aber in ſich rath- und haltloſen, daher ebenſo oft einſeitige, als richtige Zwecke verfolgenden Tugendgeſinnung. Hatte doch dieſe idealiſirende Richtung — in vollkommen conſequenter, freilich ſchroffer Durchführung ihres Prinzips — die freiwillige Armuth für verdienſtlicher ausgegeben, als den redlichen Erwerb durch Arbeit, die Eheloſigkeit für etwas ſittlich Höheres, als die Ehe! Indem Hegel die ſittliche Bedeutung dieſer natürlichen Verhältniſſe, der Ehe, der Arbeit u. ſ. w. aus der Misachtung oder wenigſtens Gleichgültigkeit, womit die idealiſtiſche Moral ſie behandelt hatte, wieder herſtellte, mußte er nothwendig zu der Anſicht gelangen, daß überhaupt Nichts ſittlich ſei, was nicht in den natürlichen Entwicklungsgeſetzen des Menſchen ſeine Begründung finde, und daß, umgekehrt, dieſe natürlichen Geſetze allein hinreichen, um dem Willen eine ſittliche Richtung zu geben, daß es alſo eines beſondern ſittlichen Motivs, außer und über denſelben, gar nicht bedürfe.

Dieſe natürliche oder ſociale Moral Hegels iſt von Seiten ſeiner Gegner und einzelner ſeiner Anhänger dahin gemisdeutet worden, als ob durch ſie jede Art der natürlichen Thätigkeit, alſo auch jede ſinnliche Begierde, ſanctionirt werde. So aufgefaßt, würde ſie freilich auf einen bloßen Eudämonismus führen, wie ihn etwa die materialiſtiſche Schule in Frankreich lehrte. Allein dies liegt durchaus nicht in der Anſicht Hegels. Nicht das Natürliche überhaupt, d. h. jeden Ausbruch ſinnlicher Thätigkeit, ſondern nur den Organismus feſter Geſtaltungen, welchen dieſe Thätigkeit in ihrer natürlichen Entwicklung ſchafft, erklärt Hegel für ſittlich, alſo z. B. nicht die ſinnliche Liebe, inſofern ſie ſich ſelbſt Zweck iſt

(als Leidenſchaft), ſondern nur, inſofern ſie als Moment oder Organ in die allgemeine Entwicklung der menſchlichen Zuſtände eingeht durch die Ehe. Ob Hegel ſelbſt den Grundgedanken ſeiner ſocialen Moral in allen Beziehungen conſequent verfolgt habe oder nicht, werden wir ſpäter ſehen.

Hier müſſen wir noch ein Wort beifügen über den Einfluß, den die Moralprinzipien unſrer neuern Philoſophen auf ihre Anſichten über Erziehung geäußert haben.

Wir ſtoßen hier abermals auf einen bemerkenswerthen Widerſpruch, in welchen ſich die idealiſtiſche Anſicht verwikkelt findet. Streng genommen, ſchließt dieſelbe die Erziehung aus, weil, wie wir oben ſahen, eine Vermittlung zwiſchen dem empiriſchen Willen des Menſchen und der Idee des Sittengeſetzes oder der reinen Einſicht ſchlechterdings unmöglich iſt. Auf der andern Seite fühlten unſre Philoſophen, daß der ideale Standpunkt, auf welchen ſie den Menſchen ſtellen wollten, dem natürlichen Entwicklungsgange deſſelben fremd ſei und daher durch eine künſtliche Veranſtaltung herbeigeführt werden müſſe. Zudem lag es in der iſolirenden Richtung dieſer Syſteme, daß ſie ſich belehrend und erziehend an das Individuum wandten, um daſſelbe ihren Ideen geneigt zu machen, da ſie allen Fortſchritt zunächſt von der Geſinnung der Einzelnen, nicht von der Entwicklung der allgemeinen Verhältniſſe erwarteten.

Hieraus ergiebt ſich der gemeinſame Charakter der pädagogiſchen Anſichten aller jener Philoſophen. Sie wollen das Individuum, bevor es in die Welt eintritt, ſo bilden, daß es geſchickt ſei, von dieſem allgemeinen Bildungspunkte aus ſich ſeine künftige Stellung und Wirkſamkeit in der Welt zu beſtimmen und auf andre Individuen wieder einen ähnlichen bildenden Einfluß zu üben, wie der war, den es empfing. Die Erziehung muß daher, nach dieſer Anſicht, möglichſt uni-

verſell gehalten werden, nicht unmittelbar beſtimmten Berufsintereſſen, ſondern einem allgemeinen menſchlichen Intereſſe dienen, den Zögling mehr über das Getreibe des Lebens erheben, als unmittelbar in daſſelbe einführen. Die Erziehung ſoll alſo gewiſſermaßen dem Leben voraneilen, ihm die Ziele und Wege zeigen, die es zu verfolgen habe; ſie ſoll den Zögling ſo bilden, daß alle Einflüſſe des Lebens, welche den durch die Erziehung empfangenen Eindrücken widerſprechen, machtlos an ihm abprallen und nur die zuſtimmenden von ihm aufgenommen und feſtgehalten werden.

Dies war, im Allgemeinen, der Standpunkt, aus welchem, auf ziemlich gleiche Weiſe, Kant, Fichte und Herbart den Zweck der Erziehung und ihre Stellung zum Leben auffaßten. In der Durchführung dieſes Zweckes ergaben ſich dann freilich mancherlei Verſchiedenheiten, namentlich je nach der größern oder geringern Rückſicht, welche jeder der Genannten auf die natürlichen Entwicklungsgeſetze des Menſchen, auf die beſtimmten Verhältniſſe und Intereſſen des wirklichen Lebens nahm. Am Weiteſten in der Tendenz, durch die Erziehung den ganzen geſellſchaftlichen Zuſtand zu präformiren, ging Fichte, welcher, in ſeinem Plan einer allgemeinen Nationalerziehung, ſogar die ganze jüngere Generation gänzlich von der beſtehenden Geſellſchaft iſoliren, ihren Familien entziehen wollte, um ſie zu einem reinen Producte ſeines Erziehungsſyſtems zu machen. Beſcheidner verfuhren Kant und Herbart.

Den philoſophiſchen Anſichten Schellings und Hegels lag eine ſolche ſyſtematiſche Erziehung, wie die eben genannten Philoſophen ſie bezweckten, ungleich ferner. Die intellectuelle Anſchauung verlangte eine unmittelbare Umkehrung des gewöhnlichen Denkens, eine Art poetiſcher oder religiöſer Extaſe, namentlich in den ſpätern Stadien der Schellingſchen Philoſophie, wo dieſes Schauen ſich immer mehr ſublimirte.

Als die einzig mögliche Art von Vorbereitung dazu ließ sich nur eine myſtiſch-ascetiſche Entſinnlichung des Menſchen denken, wie ſie etwa in den griechiſchen Myſterien angeſtrebt werden mochte, auf welche daher auch Schelling wiederholt hinweiſt.

Aus einem andern Grunde fanden jene Erziehungszwecke zu der Hegelſchen Philoſophie keinen Zugang. Hegel ſetzte die Sittlichkeit und Beſtimmung des Menſchen in die Verwirklichung ſeiner Freiheit nach natürlichen Entwicklungsgeſetzen; er nahm an, daß jeder Einzelne von der allgemeinen Bewegung des geſellſchaftlichen Fortſchritts erfaßt werde, daß er Halt und Richtung ſeines Thuns unmittelbar von den Einrichtungen, Verhältniſſen und Intereſſen empfange, in welche er ſich hineingeſtellt finde. Eine Erziehung in dem oben angegebnen Sinne (eine ſolche nämlich, welche die geiſtige Richtung des Individuums nach allgemeinen Ideen von Sittlichkeit, Lebenszweck u. ſ. w. zu beſtimmen ſucht), konnte daher von Hegel nicht wohl zugelaſſen werden.

Die geſchichtsphiloſophiſchen Anſichten unſrer neuern Philoſophen tragen durchgängig zwei entgegengeſetzte Richtungen in ſich, die auf verſchiedene Weiſe ſich bald vermiſchen und bald durchkreuzen. Auf der einen Seite nämlich denken ſich unſre Philoſophen den geſchichtlichen Fortgang als verlaufend nach einem von Ewigkeit her feſtſtehenden Plan oder nach einem nothwendigen Proceſſe, ſo daß alſo die Geſchichte nicht ins Unendliche fortſchreitet, ſondern irgendwo an einem letzten Punkte, an einem abſoluten Ziele anlangt, wo ſie gleichſam in ſich ſelbſt zurückgeht und ſich abſchließt. Auf der andern Seite iſt aber der Schauplatz, auf welchem die Geſchichte thatſächlich ſpielt, nämlich die Welt des Materiellen, von der Art, daß hier eine Grenze des Fortſchritts nirgends denkbar ſcheint; es muß daher, ſoll ein abſoluter Abſchluß der Geſchichte herbeigeführt werden, der geſchichtliche Fortſchritt

der Menſchheit, nachdem er eine Zeit lang in gerader Linie auf dem Boden des Sinnlichen, auf dem Gebiete der politiſchen und ſocialen Intereſſen vorwärts gegangen iſt, plötzlich ſich in aufſteigendem Bogen von dieſem Gebiete entfernen, um ſich in ſich ſelbſt zurückzukrümmen.

Bei Kant gehen dieſe beiden Richtungen der Geſchichtsanſicht ziemlich unvermittelt neben einander her. In der „Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft" erklärt er als den Zweck der Welt den höchſten Einklang moraliſcher Vollkommenheit und Glückſeligkeit der Menſchen. Dieſer Zweck liegt, nach den übrigen Vorausſetzungen Kants, gänzlich im Gebiete des Ueberſinnlichen. In andern Schriften dagegen ſtellt er als das Ziel der Weltgeſchichte dar die höchſte politiſche und ſociale Vervollkommnung der Menſchheit, die Ausbildung vernunftgemäßer Rechtsverfaſſungen und eines friedlichen völkerrechtlichen Zuſtandes, — Zwecke, welche ganz der Sinnenwelt angehören und ihre allmälige Verwirklichung lediglich von natürlichen Geſetzen zu erwarten haben.

Fichte betrachtete ebenfalls, in ſeiner „Beſtimmung des Menſchen" die Entwicklung der politiſchen und materiellen Intereſſen als höchſte Aufgabe der Menſchheit; allein plötzlich wich er wieder von dieſer Idee zurück und verwies den Menſchen an eine rein ideale Welt. Dieſe letztere Anſicht hielt er in allen ſeinen ſpäteren geſchichtsphiloſophiſchen Betrachtungen inſofern feſt, als er dabei von der Idee eines abſolut vollkommnen Zuſtandes ausging (eines „Reiches Gottes auf der Erde"), den die Menſchheit erreichen ſolle, nachdem ſie aus einem früheren Stande der Unſchuld in den Zuſtand der Selbſtſucht und Geſetzloſigkeit verfallen ſei.

Auch Schelling erkannte anfänglich, gleich ſeinen beiden Vorgängern, die Verwirklichung der Rechtsidee als das Ziel des geſchichtlichen Fortſchritts der Menſchheit an. Sehr bald

jedoch vertauſchte er ebenfalls dieſe politiſch-ſociale Geſchichtsanſicht mit einer religiös-myſtiſchen, indem er die Geſchichte als einen Kreislauf darſtellte, deſſen Anfang durch den Abfall des Menſchen von Gott und den damit verbundenen Verluſt der urſprünglichen Unſchuld, deſſen Ende durch die Rückkehr des Menſchen zu Gott, durch die Ausſöhnung Gottes mit dem Menſchen vermittelſt der Gnade und Erlöſung bezeichnet ſei.

Dagegen ſtellte ſich Hegel wieder ganz entſchieden auf die Seite des ſocialen und politiſchen Fortſchritts. Ihm iſt die Geſchichte die Verwirklichung der Freiheit. Nur inſofern ging auch er von dieſer Richtung wieder ab, als er in der Geſchichte, dem Reich des objectiven Geiſtes, noch nicht die wahre und höchſte Beſtimmung des Geiſtes erkannte, ſondern dieſelbe als ein nur relatives, unvollkommnes Moment dem abſoluten Geiſte unterordnete.

Herbart ſah in der Geſchichte einen Fortſchritt der Menſchheit zu größerer ſittlicher Reife und in der Kultur das vorzüglichſte Mittel für dieſen Zweck. Dabei galt ihm jedoch das Alte, Traditionelle, gleichförmig ſich Wiederholende in der Geſchichte für das wahre Weſen der Menſchheit und die beſte Mitgabe der Gottheit. Überhaupt legte er, wie ſchon aus dem Geſagten hervorgeht, der geſchichtlichen Kulturbewegung keinen allgemeinen und ſelbſtſtändigen Werth bei, ſondern faßte nur diejenigen Momente aus ihr heraus, welche ihm im Einklang mit ſeinem idealen Sittlichkeitsprinzip zu ſtehen ſchienen. Daher betrachtete er auch die Entwicklung der Menſchheit auf der Erde nur als Vorbereitung für ein höheres, rein geiſtiges Leben.

So iſt in allen dieſen geſchichtsphiloſophiſchen Syſtemen ein politiſch-ſocialiſches Moment verbunden mit einem religiös-idealen. Unterſuchen wir jetzt, welche Auffaſſung jedem dieſer Momente insbeſondere bei unſern Philoſophen zu Theil ward!

Die Religionslehre Kants ist durchaus nicht aus einem festen und klaren Prinzipe mit Consequenz abgeleitet, sondern, wie Alles in seinem Systeme, nach allen Seiten hin vermittelnd, kritisch sichtend, aber doch auch das Bestehende schonend. Aus dem Umkreise der theoretischen Betrachtung wollte Kant eigentlich die Idee Gottes gänzlich verweisen, ließ sie aber dennoch als sogenanntes Vernunftideal stehen und gab ihr dadurch eine höchst merkwürdige und widersprechende Stellung. Das Nähere hierüber möge man am Schlusse der Beleuchtung der „Kritik der reinen Vernunft" (Bd. I, S. 213 ff.) nachlesen. Durch die teleologische Auffassung der Welt trat jene Idee mehr in den Vordergrund; indessen ward eine eigentliche Erkenntniß des Wesens und der Wirksamkeit Gottes auch dadurch nicht erreicht, denn Kant verbot aufs Strengste jede directe Berufung auf die Weisheit Gottes, womit die frühere Teleologie so oft ihre Unwissenheit bemäntelt hatte. Erst durch die praktische Vernunft sollte nicht allein ein sichrer Beweis von dem Dasein Gottes geführt, sondern auch eine klare Ansicht von dessen Verhältniß zum Menschen gewonnen werden. Sonderbar genug fiel freilich diese Ansicht aus. Das höchste Wesen erschien hier als ein wahrer deus ex machina, um den Verlegenheiten der praktischen Vernunft abzuhelfen und zwischen der Sinnlichkeit und der Tugend eine, offenbar sehr zweideutige Verbindung zu stiften. Zwar wurde dieses Wesen auch wohl, namentlich in dem Buche „die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft", als oberster moralischer Gesetzgeber und Richter dargestellt; es ward ferner die Möglichkeit einer Offenbarung zugegeben; allein im Grunde blieb doch immer das religiöse Moment, die Beziehung auf Gott nur ein Zweites, dem moralischen Momente, der Autonomie des Sittengesetzes, Untergeordnetes. Von demselben Standpunkte aus erklärte Kant die Persönlichkeit und das Wirken Christi für eine

bloße Hypostasirung eines moralischen Ideals und zerstörte dadurch den eigentlichen historischen Boden des Christenthums. Zu ganz ähnlichen religiösen Ansichten, wie Kant, bekannte sich Herbart, nur daß er eine directere Beziehung auf Gottes Einwirkung sowohl im Theoretischen als im Praktischen gelten ließ, als Kant, und überhaupt die Idee Gottes mehr als eine Angelegenheit des Gefühls, wenn schon unter Controle der Vernunft, behandelte.

Auch Fichte folgte anfangs (in seiner „Kritik aller Offenbarung") den Kantschen Lehren in Betreff der Stellung des Menschen zu einem höhern Wesen; allein die consequente Verfolgung der Grundideen des Kriticismus führte ihn bald über die vermittelnde Stellung des von Kant aufgestellten Vernunftglaubens hinaus. Neben dem absoluten Ich war kein Raum für ein zweites absolutes Wesen. Indeß führte doch von der, lediglich auf die Autonomie des Ich gestellten Lebensansicht eine, wenn auch schmale Brücke zur religiösen zurück, nämlich die Idee der moralischen Weltordnung. Zwar stellte Fichte diese Idee anfangs blos als Gegensatz gegen die Annahme eines persönlichen Gottes auf; allein bei weiterer Entwicklung verwandelte sich dieselbe mehr und mehr in den Glauben an ein, dieser Ordnung zu Grunde liegendes, unwandelbares Sein, und so trat denn auch bei Fichte der Unterschied eines Jenseits und eines Diesseits, einer Welt des Seins und einer Welt des Scheins hervor, wenn schon dieser Philosoph die Kluft zwischen beiden Welten so viel als möglich auszufüllen trachtete. Daneben tauchte dann auch wohl der alte Grundgedanke des Kriticismus wieder auf, welcher in den christlichen Offenbarungslehren bloße Selbstoffenbarungen der Vernunft, in dem Willen Gottes nichts Weiteres, als die Aussprüche der moralischen Freiheit erblicken wollte.

Schelling verſetzte zwar durch die Naturphiloſophie das Abſolute mitten in die Welt des Werdens herein, womit die eigentliche Idee eines göttlichen Weſens, als eines im wandelloſen Sein Beharrenden, verloren ging; allein ſehr bald ſtellte er dieſe Idee wieder her, indem er das Sein Gottes, als ein an ſich Vollkommnes, der Welt, als einem nur unvollkommnen Ausfluß deſſelben, voran- und gegenüberſtellte. Später trat eine unklare Miſchung dieſer beiden Anſichten bei ihm ein, da er in dem Begriffe Gottes die Idee abſoluter Vollkommenheit und Selbſtgenügſamkeit mit der Idee lebendiger Bewegung und Entwicklung vereinigen wollte. Die poſitiven Lehren des Chriſtenthums ſucht Schelling ebenfalls in ſpeculative Ideen aufzulöſen; doch wird bei ihm die Perſönlichkeit Chriſti nicht, wie bei Kant, zu einem bloßen praktiſchen Vernunftideal oder einer Perſonification der Idee der Menſchheit, ſondern ſie behält ihre volle Bedeutung als eine unmittelbare Offenbarung des Unendlichen im Endlichen, als eine wunderbare Verbindung des Göttlichen und Menſchlichen; die ſogenannte ſpeculative Auffaſſung dieſer Lehre iſt nichts Weitres, als der Verſuch einer Erklärung jenes Factums aus dem allgemeinen Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menſchen; ſie iſt alſo dem Inhalte nach orthodox, d. h. der poſitiven Offenbarungslehre (theilweiſe auch den Zuſätzen zu derſelben aus ſpäterer Zeit) ſich anſchließend, wenn ſchon, der Form nach, angeblich auf freie Forſchung gegründet.

In Betreff der Hegelſchen Religionsanſicht iſt bekanntlich heftiger Streit erhoben worden, ob dieſelbe die Idee eines perſönlichen Gottes und einer jenſeitigen Welt enthalte, oder nicht. Für das Eine wie für das Andre laſſen ſich aus dem Syſteme Hegels Beweisſtellen anführen, denn, wenn auf der einen Seite der Gedankengang Hegels bis an den Schluß der Philoſophie des objectiven Geiſtes ſich in einem Proceſſe ſtetiger

Entwicklung fortbewegt, alſo keinen feſten Punkt weder innerhalb noch außerhalb dieſes Proceſſes zu kennen ſcheint, ſo tritt doch ein ſolcher am Ende des Syſtems hervor in der Philoſophie des abſoluten Geiſtes. Eben ſo zweideutig iſt die Anſicht Hegels vom Chriſtenthum. Die von ihm gegebne ſpeculative Auffaſſung der chriſtlichen Grundwahrheiten ſcheint den Inhalt des Chriſtenthums und die Perſönlichkeit Chriſti über den dialektiſchen Proceß, dem eigentlich alle Daſeinsformen unterliegen ſollen, hinauszurücken, und als ein für alle Zeiten Unwandelbares und Maßgebendes hinzuſtellen. Andrerſeits aber wird die geoffenbarte Religion von Hegel für ein bloßes Moment der Entwicklung des Geiſtes erklärt und, als ſolches, der Philoſophie, alſo dem Geſetze des dialektiſchen Fortſchritts, der Umbildung oder Aufhebung durch eine entwickeltere Lebensanſicht preisgegeben.

Wie dieſe letztre Seite der Hegelſchen Anſicht von der jüngern Schule ausgebildet worden iſt, haben wir geſehen. Strauß, Feuerbach und Bauer kommen darin überein, daß das Chriſtenthum, als eine Religion des Uebernatürlichen, mit der Vernunft und den praktiſchen Intereſſen des Lebens nicht beſtehen könne, ſondern einer rein natürlichen Auffaſſung der Welt, einer Betrachtung der Natur nach immanenten Geſetzen (ohne Berufung auf eine transſcendente Urſache) und einer Anerkennung der moraliſchen, rechtlichen und ſocialen Verhältniſſe, als durch ſich ſelbſt berechtigter, nicht erſt von der Religion zu ſanctionirender, den Platz räumen müſſe.

Es läßt ſich nicht leugnen, daß dieſe letztere Anſicht nicht allein durch den Entwicklungsgang der neuern Philoſophie und Theologie faſt mit Nothwendigkeit herbeigeführt worden iſt, ſondern daß ſie auch an der Denkweiſe, welche außerhalb der Philoſophie, in der Wiſſenſchaft wie im Leben, die herrſchende und maßgebende iſt, eine bedeutende Unterſtützung findet.

Seitdem überhaupt die Philoſophie ſich des poſitiven Glaubensinhalts bemächtigt und denſelben zu einem Gegenſtande ſpeculativer Erkenntniß oder vernunftgemäßer Auffaſſung zu machen geſucht hatte, ſeitdem mußte man darauf gefaßt ſein, dieſen Inhalt ſich mehr und mehr verändern, auflöſen und zuletzt verflüchtigen zu ſehen. Der Kantſche Rationalismus, indem er das Chriſtenthum in eine Vernunftreligion verwandelte, zerſtörte eigentlich ſchon deſſen Grundlage; denn, wenn auch dieſe Vernunftreligion den Kern der chriſtlichen Lehre, ihren ſittlichen Inhalt, unverletzt erhielt, ſo galt doch dieſer Inhalt nun nicht mehr als ein durch ſich, durch eine höhere Offenbarung beglaubigter, ſondern wegen ſeiner Uebereinſtimmung mit der Vernunft. Ganz ebenſo ging es mit dem metaphyſiſchen Inhalte des Chriſtenthums in der ſogenannten ſpeculativen Theologie aus der Schellingſchen und Hegelſchen Schule. Auch ſie behielt dieſen Inhalt im Weſentlichen bei, aber ſie machte ihn zu einem durch die Vernunft ſelbſt gefundenen oder doch beſtätigten. Dennoch glaubten Rationalismus und ſpeculative Theologie noch im beſten Einklange mit dem Chriſtenthume zu ſtehen, weil ſie nur deſſen Form, nicht deſſen Inhalt (oder wenigſtens nicht Das, was ſie für das Weſentliche dieſes Inhalts anſehen) angetaſtet hatten.

Allein mit der Ablöſung des Inhalts von der Form, d. h. mit der Verwandlung der poſitiven Glaubenswahrheiten in Vernunftwahrheiten, war auch dieſer Inhalt ſelbſt der Auflöſung durch die weiteren Fortſchritte des Denkens preisgegeben. Zum Theil war dieſe Auflöſung ſogar ſchon in jenen Syſtemen ſelbſt erfolgt. Die moraliſch-allegoriſche Auffaſſung der Perſönlichkeit Chriſti (bei Kant), ſo wie die ſpeculative Conſtruction des Chriſtenthums als eines nothwendigen Moments in der Geſammtentwicklung der Weltgeſchichte (bei Schelling und Hegel), mußten faſt unvermeidlich

zu der mythischen Ansicht von Strauß, diese wiederum zu der anthropologischen Feuerbachs und der historisch-pragmatischen Bauers führen. Es kann daher nicht geleugnet werden, daß diese letztern Ansichten nur die consequente Durchführung eines schon von jenen erstern anerkannten und überhaupt allen wissenschaftlichen Systemen der Theologie zu Grunde liegenden Prinzips enthalten. Daher dürfte auch eine Widerlegung derselben vom wissenschaftlichen Standpunkte aus nicht wohl möglich sein, am Allerwenigsten jedoch durch jene trübe Mischung von Wissenschaft und Glauben, mit welcher die sogenannte positive Philosophie gegen sie in die Schranken getreten ist.

Mit dem allgemeinen Entwicklungsgange des geistigen Lebens stimmen die genannten Ansichten insofern im Resultate überein, als sie die selbstständige Geltung und Entwicklung der Erfahrungswissenschaften, der sittlichen, rechtlichen, politischen und socialen Verhältnisse, und deren Unabhängigkeit von positiven Satzungen zum Prinzip erheben. Denn allerdings liegt der Gedanke einer solcher Unabhängigkeit unsrer gesammten wissenschaftlichen und socialen Entwicklung zu Grunde. Die Einmischung übernatürlicher Ursachen in die Naturerklärung (wie sie z. B. die Teleologie oftmals versucht hat); die Ableitung der rechtlichen und politischen Gesetze aus einer höhern Offenbarung; überhaupt die Beurtheilung der natürlichen menschlichen Verhältnisse nach einem außerhalb ihrer selbst liegenden Maßstabe — alles dies stimmt durchaus nicht zu dem Geiste unser gegenwärtigen Bildungsstufe. Der Naturforscher läßt sich nicht durch die Berufung auf angebliche Zwecke einer unerforschlichen Weisheit in seinem Forschen nach natürlichen Ursachen, der Staatsmann nicht durch die Behauptung, daß alle Sorge um das Irdische doch eitel und mit der wahren Bestimmung des Menschen unvereinbar sei, in

ſeinen Beſtrebungen für das materielle Wohl der Menſchheit irre machen. Inſofern alſo die neuſte Philoſophie die ſelbſtberechtigte Stellung der Erfahrung und der natürlichen Verhältniſſe des Lebens gegen Uebergriffe der transſcendenten Richtung in Schutz nimmt, ſo ſpricht ſie nur Das im Prinzipe aus, was die Praxis des Lebens bereits factiſch anerkannt hat. Allein der poſitive Werth dieſer Philoſophie fürs Leben wird ſich erſt dann beurtheilen laſſen, wenn man weiß, wie dieſelbe die ſittlichen, politiſchen und ſocialen Verhältniſſe auffaßt, ob in einem einſeitigen und beſchränkten, oder in einem mit den wahren Geſetzen der menſchlichen Natur übereinſtimmenden Sinne. Um hierüber ein begründetes Urtheil zu fällen, liegen vor der Hand noch zu wenig Data vor.

Im engſten Verbande mit den religiöſen Ideen erſcheinen bei Schelling, Fichte und Hegel die Anſichten über die Kunſt und deren Stellung zum Leben. Kant und Herbart ſchreiben der Kunſt nur einen ſittlich bildenden Einfluß zu. Wir haben dieſe Frage ausführlich erörtert B. I. S. 335 und B. II. S. 205.

Endlich ſprechen wir noch von den politiſchen und ſocialen Anſichten unſrer Philoſophen.

Kant und Fichte bildeten ihre politiſchen Anſichten unter dem lebendigen Eindrucke der franzöſiſchen Revolution aus. Hier ſahen ſie eine ganz neue Ordnung der Dinge lediglich auf der Grundlage philoſophiſcher Begriffe auferbaut, einen Staat der reinen Vernunft, der Abſtraction von allen empiriſchen, hiſtoriſchen Verhältniſſen; was Wunder, wenn ſie dieſen Vernunftſtaat zu ihrem politiſchen Ideal erhoben? Sie thaten dies um ſo unbedenklicher, als ſie an eine praktiſche Verwirklichung dieſes Ideals in ihrem Vaterlande doch nicht wohl denken konnten. Indeſſen ward gleichwohl dem loyalen Kant bange vor den Conſequenzen der Revolutionprinzipien, und ſo

beſchränkte er denn wieder die Idee der Freiheit und Souveränetät des Volks dahin, daß alle Verbeſſerungen des politiſchen Zuſtandes lediglich von dem Oberhaupte des Staats ausgehen, die Unterthanen aber nur durch Bitten oder Beſchwerden und durch die Macht der freien Preſſe dieſelben herbeizuführen berufen ſein ſollten. Fichte, von Natur kühner, vielleicht auch durch ſeinen Aufenthalt in der Schweiz mehr an eine republikaniſche Denkweiſe gewöhnt, ſuchte im Gegentheil die Rechtmäßigkeit einer Revolution zu erweiſen. Von den Mitteln und Wegen einer organiſchen Fortbildung des Staatslebens, einer ſtetigen, jeder Revolution vorbeugenden Reform ſcheinen beide Philoſophen keinen deutlichen Begriff gehabt zu haben; Fichte denkt immer nur auf einen gewaltſamen Umſturz aller Verhältniſſe, an einen politiſchen Neubau von Grund aus; der bedächtigere Kant wünſcht zwar eine allmälige Reform, aber er ſtellt dieſelbe lediglich in die Geſinnung des Staatsoberhaupts, von dem er vorausſetzt, er werde nach Vernunftprinzipien regieren, auf die Wünſche des Volkes achten und deſſen Rechte ehren. Die Idee einer berechtigten Theilnahme des Volks an der Geſetzgebung ſpricht zwar Kant in ſeiner „Rechtslehre" aus (ja er empfiehlt ſogar die Republik); allein ſpäter verwirft er die Volksvertretung als illuſoriſch und nutzlos.

Verräth ſich hierin eine Unſicherheit und ein Mangel an praktiſcher Durchbildung in den politiſchen Meinungen des Königsberger Philoſophen, ſo finden wir in denen Fichtes, in dem ungebührlichen Uebergewicht, welches er (in ſeiner „Rechtslehre") der Polizei oder Verwaltung einräumt, in der noch weit unbedingtern Bevormundung, welcher er die Thätigkeit der Staatsbürger, bis ins Einzelnſte herab, in ſeinem geſchloſſnen „Händelsſtaat" und ſeinem Plane einer von Gelehrten beherrſchten Geſellſchaft (in der „Beſtimmung des Gelehrten") unterwirft, ſprechende Beweiſe jener, faſt

allen unſren Philoſophen anklebenden Sucht, Alles blos nach Ideen zu conſtruiren.

Schelling bekannte ſich zwar anfänglich zu den vernunftrechtlichen Prinzipien des Kriticismus; bald jedoch faßte er eine ſublimere Anſicht vom Staate, indem er denſelben zu einem Kunſtwerk und einer Kunſtanſtalt machte und die Freiheit der Einzelnen in der Einheit und dem harmoniſchen Rhythmus des Ganzen aufgehen ließ. Wie Kant und Fichte von Frankreich, ſo entnahm Schelling ſein politiſches Ideal von den alten griechiſchen Republiken.

So bewegen ſich die politiſchen Syſteme dieſer drei Philoſophen mehr oder weniger in einer Idealwelt, welche der Welt, die ſie umgab, durchaus unähnlich war, — ein Zeichen von dem ideologiſchen Charakter derſelben, aber auch von der Mangelhaftigkeit der damaligen politiſchen Zuſtände Deutſchlands, welche zu einer praktiſchen Bewährung und Bethätigung ſtaatsphiloſophiſcher Reformideen nirgends ein geſetzliches Mittel an die Hand gaben.

Eine ganz andere Phyſiognomie zeigt die Politik Hegels. Sie iſt national, aber freilich nicht deutſch national, ſondern preußiſch national, eine Idealiſirung oder Sanctionirung des preußiſchen Syſtems, mit geringen Modificationen, eine Apotheoſe der Staats- oder Beamtenweisheit, mit Hintanſetzung der individuellen Freiheit und mit nur ſehr zweideutiger Anerkennung der öffentlichen Meinung.

Aehnlich, wie Hegel, dachte auch Herbart über den Staat; ſein Muſterbild war das gleiche; nur daß Herbart die individuelle Freiheit im unbedingten Vertrauen zu dem Fürſten aufgehen ließ, Hegel dagegen dieſelbe einer Nothwendigkeit unterordnete, welche durch den geſchichtlichen Entwicklungsgang des Staats und namentlich durch ſeine äußere Stellung bedingt ſein ſollte.

Die jüngere Schule Hegels hat sich von dieser absolutistischen Ansicht entschieden ab- und einem vollkommnen politischen Radicalismus zugewandt. Sie geht auf die Prinzipien der Revolution von 1789 zurück und verlangt einen totalen Umsturz aller Verhältnisse, die unbedingte Herrschaft der Vernunft und Freiheit.

So hätte denn der politische Ideengang unsrer Philosophen einen Kreislauf beschrieben. Zuerst begeisterten sie sich an der französischen Revolution; darauf experimentirten sie, nach dem Muster des preußischen Staats, mit allerhand politischen Organisationsideen; nach einer Abschweifung in das klassische Alterthum kamen sie abermals nach Preußen zurück, und endlich finden wir sie wieder an ihrer ersten Quelle, bei der französischen Revolution.

Es ist bemerkenswerth, daß keiner von allen den Wortführern unsrer neuern Philosophie Werth und Wesen des constitutionellen Lebens wahrhaft begriffen hat. Der Grund davon möchte wohl in dem abstracten und idealistischen Charakter der deutschen Philosophie zu suchen sein, welcher sie im Politischen dem System der Centralisation geneigt macht, indem sie nur durch ein solches ihre abstracten Ideen von Staatszweck, Volkswohl, Freiheit u. s. w. verwirklicht zu sehen hoffen darf, sei's im absolutistisch monarchischen, sei's im radical republikanischen Sinne.

In Bezug auf die Stellung der Staaten zu einander finden wir einen auffallenden Gegensatz der Ansichten unter unsren Philosophen. Die Anhänger des Vernunftrechts, Kant, Fichte (in seinen frühern staatsphilosophischen Betrachtungen auch Schelling) wünschen einen geordneten völkerrechtlichen Zustand eingeführt zu sehen, fordern eine moralische Politik und stellen das Ideal eines ewigen Friedens auf. Auch Herbart verlangt, die verschiedenen Staaten sollen dem Streite

unter ſich vorbeugen. Hegel dagegen, auch hier nur die Stellung Preußens im Auge, giebt als höchſten Zweck der äußern Politik die Behauptung der Exiſtenz und Macht des Staats durch den Krieg an und will daher dieſelbe nur nach dieſem Zwecke, nicht nach Forderungen der Moral bemeſſen wiſſen; Schelling aber (in ſeinen ſpätern Schriften) empfiehlt ebenfalls eine kriegeriſche Politik, mehr aus einer poetiſchen Luſt an Großthaten, als aus einem beſtimmt angegebnen Grunde. Zwiſchen Kant und Fichte entſteht übrigens hinſichtlich des Mittels zur Erreichung des ewigen Friedens ein merkwürdiger Contraſt, indem Kant in dem freien Handelsverkehr der Völker mit einander Fichte in der gänzlichen Abſchließung der einzelnen Staaten innerhalb ihrer natürlichen Grenzen die ſicherſte Bürgſchaft des Aufhörens der Kriege erblickt. Herbart ſcheint ſich der erſtern Anſicht, dem neuerdings ſogenannten Prinzipe der internationalen Theilung der Arbeit, zuzuneigen.

Aus dem ſoeben Geſagten geht ſchon hervor, daß die Anſichten unſrer Philoſophen über den Werth der commerziellen und induſtriellen Intereſſen nicht die gleichen ſind. Während Kant und Fichte in denſelben das wirkſamſte Mittel der Civiliſation, den höchſten Zweck der Vergeſellſchaftung der Menſchen erblicken, und auch Herbart ihre Wichtigkeit für das Wohlbefinden und die Vervollkommnung der Menſchen anerkennt, ſieht Hegel darin wenig Mehr, als ein nothwendiges Uebel, behandelt ſie Schelling gar mit wegwerfender Verachtung.

Was ferner die gewerbs- und handelspolitiſchen Anſichten unſrer Philoſophen betrifft, ſo ſcheint Kant ein Anhänger der unbedingten Handelsfreiheit zu ſein; Hegel, Herbart und Fichte dagegen ſind für eine größere oder geringere Beaufſichtigung, Leitung und Beſchränkung des Handels und der Gewerbe von Seiten der Regierung, ſo wie für eine innere Organiſation derſelben durch corporative Verfaſſungen oder auf

ſonſt welche Weiſe, zu dem Zwecke, um den vermeintlichen Uebelſtänden der unbeſchränkten freien Concurrenz vorzubeugen. Beſonders bemerkenswerth ſind in dieſer Hinſicht die Vorſchläge Fichtes zu einer vollſtändigen Organiſation des Handels und der Gewerbe, da ſie ziemlich nahe an die communiſtiſchen Ideen ſtreifen, welche in neuſter Zeit, namentlich in Frankreich, aufgetaucht ſind.

Von einer andern, mehr politiſchen Seite her, nähert ſich dem Communismus die jüngere Hegelſchen Schule, indem ſie, in ihrem ideologiſchen Beſtreben, Alles gleich zu machen, auch die natürlichen Unterſchiede und Grenzen, welche Eigenthum, Bildung, Familie u. ſ. w. unter den Menſchen aufgerichtet haben, niederzureißen nicht abgeneigt ſcheint.

So haben wir denn die Stellung unſrer Philoſophie zum Leben, zu den wiſſenſchaftlichen, politiſchen und ſocialen Intereſſen und Fragen der Gegenwart nach allen Richtungen hin gemuſtert, und können jetzt wohl das Reſultat dieſer Prüfung in der folgenden Schlußbetrachtung wiedergeben.

Unſre Philoſophie, als eine beſondere, ſyſtematiſch in ſich abgeſchloſſene Wiſſenſchaft, trägt einen weſentlich dogmatiſchen, abſolutiſtiſchen und idealiſtiſchen Charakter, von dem ſie ſich niemals und in keiner ihrer Erſcheinungen loszureißen vermocht hat. Sie entſtand in einer Zeit, wo die Bewegung des Lebens noch gleich Null war, wo die wiſſenſchaftliche und politiſche Entwicklung unter dem Druck der Kirche und des Feudalismus gefeſſelt lag. Damals war die philoſophiſche Bewegung, der Kampf der Dialektik gegen den ſtarren Dogmatismus des Kirchenglaubens die einzige Regung geiſtigen Lebens. Allein die Freiheit, welche das Reſultat dieſes Kampfes war, kam nicht unmittelbar dem Leben zu Gute; vielmehr

trat nun die Philoſophie ſelbſt als Gebieterin des Lebens auf und ſchrieb ihm Geſetze vor, — ohngefähr ſo, wie um die gleiche Zeit der hohe Adel in Deutſchland die Macht des Kaiſers beſchränkte, nicht, um das Volk an der gewonnenen Unabhängigkeit Theil nehmen, ſondern um daſſelbe deſto ſtärker ſeine eigne Obergewalt fühlen zu laſſen.

Indeſſen quoll und ſchwoll allmälig, wenn auch langſam, die Bewegung des Lebens höher und höher und drängte nach Freiheit. Die Erfahrungswiſſenſchaften gewannen feſten Boden; die politiſchen und Civiliſationsideen, wenn auch in Deutſchland durch ungünſtige Einflüſſe darniedergehalten, brachen ſich doch von außen herein Bahn und ſchlugen Wurzeln.

Die Philoſophie rückte dieſer Bewegung, die ſich in immer weiteren Kreiſen ausdehnte, Schritt vor Schritt nach; ſie reckte und ſtreckte die Glieder ihres Syſtems, um dieſelbe von Neuem zu umſpannen und an ſich zu ketten. Aber der nie raſtende Fortſchritt des Lebens ſprengte immer wieder jede ſolche Feſſel, brach ſich neue Bahnen, bevor die Philoſophie es ahnte, und ließ dieſe Letztere mit ihren abſtracten Begriffen und leeren Idealen weit dahinten.

Die Philoſophie vermaß ſich, durch ihre Begriffe Erfahrung und Natur zu meiſtern; ſie verſuchte, durch eine ideale Moral unverrückbare Grenzen zu ziehen, innerhalb deren ſich die Thätigkeit und das Intereſſe des Menſchen bewegen dürfte, und, als ſie gezwungen dieſe Grenzen ſelbſt niederriß und die Berechtigung der ſinnlichen Lebensintereſſen anerkannte, da wollte ſie wenigſtens die Entwicklung dieſer Intereſſen an feſte Regeln gebunden und von einem Punkte aus geleitet wiſſen.

Allein das Leben duldet ſolche Bevormundung nicht mehr. Die Erfahrungswiſſenſchaften ſpotten der Ohnmacht ſpeculativer Scheinallwiſſenheit und ſchreiten, ungeirrt durch die aprioriſtiſchen Conſtructionen und Wortſpielereien einer anmaßenden Naturphiloſophie, ruhig und unaufhaltſam auf dem ſichern Wege empiriſcher Forſchung vorwärts. Das Leben hat ſeinen Intereſſen eine ſelbſtſtändige Geltung erkämpft und in ſich ſelbſt das Geſetz ſeiner Bewegung gefunden, welches ihm die Philoſophie von außen her aufdringen wollte. Als das oberſte

Geſetz des Lebens iſt die Idee freier, unendlicher Entwicklung anerkannt worden, wenn auch noch nicht überall im Prinzip, ſo doch factiſch in den meiſten ihrer Conſequenzen.

Dieſe Idee freier Entwicklung hat, im Gebiete der Moral und der Erziehung, zu der Einſicht geführt, daß die ſittliche Bildung des Menſchen nicht getrennt werden dürfe von der natürlichen Richtung ſeines Geiſtes auf Erweiterung und Vervollkommnung ſeiner ſinnlichen Exiſtenz; daß die Beſeitigung moraliſcher und ſocialer Uebel nicht von abſtracten Tugendgeboten und ſittlichen Idealen, ſondern nur von einer allmäligen Entfernung der Beſchränkungen erwartet werden müſſe, welche den natürlichen Entwicklungsgang des Einzelnen wie der Geſammtheit hemmen und dadurch allerlei Abweichungen von dem geraden Wege, allerlei moraliſche und ſociale Verbildungen veranlaſſen.

Dieſelbe Idee freier Entwicklung hat ſich auf politiſchem Gebiete verkörpert in dem conſtitutionellen Prinzipe, dem Prinzipe einer möglichſt ausgedehnten Selbſtregierung des Volks und möglichſter Sicherſtellung der individuellen Freiheit gegen Eingriffe der Centralgewalt, und hat ſich ein wirkſames Organ geſchaffen in der öffentlichen Meinung, welche ſelbſt in ſteter Entwicklung begriffen iſt und eine Herrſchaft einſeitiger, beſchränkter Anſichten auf die Länge nicht duldet.

Endlich hat dieſe Idee, in ihrer praktiſchen Verwirklichung durch den gewaltigen Aufſchwung der materiellen Intereſſen, den einzig ſichern Weg gezeigt, um die äußere Politik der Staaten aus einer kriegeriſchen in eine friedliche umzuſchaffen und — was weder der vage Kosmopolitismus einer geträumten Weltlitteratur und Weltweisheit, noch ſelbſt das chriſtliche Gebot allgemeiner Menſchenliebe bisher vermochte — die natürlichen Unterſchiede der durch Nationalität, Sprache, Sitten und Geſetze getrennten Völkereinheiten mit der allgemeinen Einheit des Menſchengeſchlechts auszugleichen.

Daß eben dieſe, ins Schrankenloſe hinausgehende, alle Intereſſen und alle Thätigkeit der Geſellſchaft abſorbirende induſtrielle Bewegung, während ſie auf der einen Seite zu einer Vervollkommnung der ſittlichen, bürgerlichen und ſocialen Zu-

stände geführt, auf der andern Seite mancherlei neue Uebelstände und Verwicklungen erzeugt hat, daß das furchtbar drohende Uebel eines riesenhaft anwachsenden Pauperismus und einer immer steigenden Uebervölkerung, daß häufig wiederkehrende Erschütterungen aller socialen und bürgerlichen Verhältnisse durch Handelskrisen und ein industrieller Kampf auf Leben und Tod, sowohl unter den verschiedenen Staaten wie im Innern eines jeden derselben, in deren Gefolge erschienen sind, läßt sich nicht verkennen. Allein diese Uebel ausschließlich auf Rechnung jenes Prinzips freier Entwicklung schreiben und dasselbe deshalb entweder schlechthin verdammen oder abermals in künstliche Schranken einschließen zu wollen, hieße, übereilt verfahren, hieße, das Problem, welches die Gegenwart uns stellt, gewaltsam durchschneiden, nicht aber lösen. Eine jede künstliche Beschränkung des in der Menschheit erwachten Triebes nach unendlicher Entwicklung aller ihrer Kräfte, nach freister Bewegung auf dem Gebiete materieller Thätigkeit ist nicht allein vergeblich, da doch jener Trieb immer von Neuem die um ihn gezogenen Schranken durchbrechen würde, sondern sie führt auch alle die Uebelstände wieder herbei, welche nur die freie Aeußerung jenes Triebes verschwinden machen konnte; sie ertödtet die politische Freiheit; sie richtet die Scheidewand des Nationalhasses und der Nationalvorurtheile zwischen den Völkern wieder auf und erweckt von Neuem die kaum unterdrückten kriegerischen Neigungen der Menschen. Die Ausgleichung jener Uebelstände darf daher nicht in einem Aufgeben des Prinzips der Entwicklung, sondern vielmehr in einer consequenten Durchführung und einer Entfernung aller noch bestehenden künstlichen Schranken desselben gesucht werden. Rückwärts können wir nicht wollen; wir müssen also vorwärts, im Vertrauen auf die Macht der Natur, welche für jedes Uebel, das sie schafft, auch eine heilende Kraft bereit hält; im Vertrauen auf die Untrüglichkeit unsres Selbstbewußtseins, dessen unabweisbares Gesetz jener Trieb freier, unbeschränkter Entwicklung ist.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google